ANAMNESE

DA TEORIA DA HISTÓRIA E DA POLÍTICA

ERIC VOEGELIN

INTRODUÇÃO E EDIÇÃO DE TEXTO DE DAVID WALSH

Sumário

Introdução do editor

Anamnese é uma obra central dentro da odisseia intelectual de Voegelin. Marca a mudança, da filosofia da história esboçada em *A nova ciência da política* e desenvolvida nos três primeiros volumes de *Ordem e história*, para a preocupação com a filosofia da consciência dos dois últimos volumes, *A Era Ecumênica* e *Em busca da ordem*. O projeto original de um estudo de seis volumes desde o antigo Oriente Próximo até o presente ideológico sucumbiu. Voegelin apresentou sua própria explicação para a mudança de planos em sua introdução à *Era Ecumênica*. Parte da razão foi o enorme alargamento empírico de seu horizonte em termos de dimensões global e temporal. Mas o fator mais decisivo foi a mudança intelectual por que o próprio Voegelin passou na década depois dos três primeiros volumes de *Ordem e história*. O caminho foi de muitas maneiras uma extensão da trajetória em que ele estivera desde seu primeiro livro, *Da forma da mente americana*, e especialmente desde o abandono da gigantesca *História das ideias políticas*, por volta de 1947. Muitos leitores de inglês foram tomados de surpresa pelo caráter transformado de *Ordem e história* quando ela reapareceu em *A Era Ecumênica*, embora a transição já tivesse sido assinalada totalmente pelo volume interveniente, *Anamnese: da teoria da história e da política*.

Anamnese é o volume em que Voegelin desenvolve por si mesmo a reconceituação do que *Ordem e história*, e, por

definição, seu tratamento filosófico central, viria a ser. Este caráter de uma reorientação é responsável pela natureza peculiar da obra. Único entre os livros de Voegelin, revela um autor olhando para trás e inventariando seu crescimento, em vez de avançar rapidamente em novas regiões e novos problemas. *Anamnese* é, pois, como que um afastamento dos hábitos eruditos de Voegelin. Normalmente ele mostrava pouco interesse em retornar a materiais previamente publicados e não pôde sequer preparar, para publicação, o volumoso *História das ideias políticas*, uma vez que passara o interesse. Ensaios e estudos de tópicos particulares sucederam-se uns após outros sem que o autor se permitisse nunca ter tempo para considerar sua publicação reunida. O incentivo imediato para a publicação de *Anamnese*, que Voegelin mencionou numa carta a seu amigo, Bob Heilman, afirmando que "tinha de publicar um livro em alemão algum dia como um tipo de obrigação pública – minha obra em inglês não é lida aqui e um professor tem de publicar um livro de vez em quando", não teria sido suficiente para quebrar o padrão de seu eros erudito.[1] Provavelmente foi apenas porque Voegelin sentiu que um volume retrospectivo poderia ser o meio de dar o próximo passo adiante que ele encontrou o interesse necessário para levá-lo a termo. Lembrando também que ele estava frequentemente preparado para revisitar os mesmos textos e materiais muitas vezes, como em seus estudos de Platão e de Hegel, contanto que estivesse na pista de iluminações previamente não descobertas dentro deles. Neste sentido, o título *Anamnese* tem uma adequação que funciona em muitos níveis.

A obra é tanto uma recordação do próprio desenvolvimento de Voegelin, remontando até suas memórias de infância, quanto uma demonstração do método anamnésico como aplicado a uma ampla variedade de materiais relembrados. São inseparáveis as dimensões existencial e histórica. Este é o cerne da filosofia da consciência de Voegelin, e o presente volume é

---

[1] Carta a Robert Heilman, 19 de junho de 1966, em Papéis de Eric Voegelin, Arquivos da Hoover Institution, caixa 17, pasta 9.

o mais próximo que ele chegou em dar-lhe uma formulação separada. Não é, naturalmente, que as iluminações teoréticas sejam agora feitas para valer independentemente dos materiais existencial e empírico através dos quais elas foram obtidas. É simplesmente que, de uma vez por todas, Voegelin permite que a estrutura filosófica emerja mais visivelmente, lembrando-nos enquanto isso de sua derivação indispensável do mundo da experiência. Ao apresentar sua filosofia da consciência, Voegelin dificilmente esqueceria sua realização central: a consciência é sempre consciência de algo. Não há nenhuma estrutura de consciência de uma natureza autocontida já dada antes de ter começado a busca histórica por ordem. Tudo o que podemos saber da estrutura da consciência é a ordem que foi ganha ou perdida na luta que se desenrola com a desordem. Com este *caveat* de concretude em mente estamos justificados em considerar *Anamnese* como uma afirmação teorética sumária de Voegelin. A presente edição diminui a possibilidade de mal-entendidos por restaurar toda a seção empírica do meio, "Experiência e história", que fora abreviada na tradução anterior de Niemeyer. Este volume também inclui a biograficamente importante "Carta a Alfred Schütz acerca de Edmund Husserl" e "*In memoriam* Alfred Schütz", que Voegelin incluíra no original alemão. Omitidos foram os dois últimos ensaios teoréticos, "Recordação de coisas passadas" e "Razão: a experiência clássica", que tinham sido inseridos na tradução anterior. A conexão com a riqueza de experiência, pessoal e histórica, é reforçada no que agora tem de ser considerado como a melhor visão global singular da "nova forma literária em filosofia" que Voegelin tinha inventado.

Não é nada menos do que sua solução para o problema central do discurso filosófico. Como ele explicou na mesma carta a Heilman:

> Heráclito foi o primeiro pensador a identificar a filosofia como uma exploração da psique em profundidade – sua tensão, sua dinâmica, sua estrutura, e assim por diante. Esta exegese da psique ou consciência permaneceu, desde então, a peça central

da filosofia. Entretanto, foi sufocada historicamente pela filosofia no sentido secundário de comunicar os resultados da exegese assim como de suas consequências especulativas. Portanto, a filosofia se move na história como um para cima e para baixo de uma exegese de consciência e uma formulação dogmática de resultados, um retorno à consciência original, novas consequências dogmáticas e assim por diante. No presente, estamos em face do problema de livrar-nos de uma pilha de dogmas – teológicos, metafísicos e ideológicos – e resgatar as experiências originais da tensão do homem em direção ao fundamento divino de sua existência. Agora, enquanto o dogma pode ser apresentado na forma de sistemas, ou raciocínio de premissas inquestionadas, ou exposição discursiva de problemas apresentados na literatura filosófica, a exegese original de consciência pode proceder apenas pela forma de observação direta e do traçar meditativo da estrutura da psique. Além disso, esta estrutura não é um dado para ser descrito por meio de proposições, mas um processo da psique em si que tem de encontrar seus símbolos de linguagem enquanto caminha. E, finalmente, a autointerpretação da consciência não pode ser feita de uma vez por todas, mas é um processo na vida de um ser humano. Dessas peculiaridades surgem os problemas literários. Heráclito encontrou a forma do aforismo como a expressão adequada de momentos biográficos iluminadores da estrutura da psique. Outra forma é a via negativa da meditação cristã, ainda empregada por Descartes. A matéria se faz mais complicada à medida que toda tentativa de exegese original da consciência é tomada historicamente em oposição ao dogmatismo prevalente do tempo, e recebe dele sua coloração. A exegese é uma tentativa de reconquistar ou recordar (daí o título *Anamnese*) a condição humana que se revela a si mesma na consciência, quando é encoberta pelos escombros dos símbolos opacos. Portanto, não se pode simplesmente tomar uma análise anterior da consciência, como a heracliteana, a aristotélica ou a agostiniana, mas tem-se de começar dos obstáculos correntes para a autocompreensão humana.[2]

---

[2] Ibid.

Foi a possibilidade de demonstrar esta "nova forma literária na filosofia" que levou o normalmente impaciente Voegelin a revisitar e republicar uma grande variedade de escritos, que se estendem sobre seu próprio desenvolvimento nos trinta anos precedentes. Tudo nas partes II e III do volume fora publicado previamente, e os materiais da parte I, "Recordação", tinham todos sido escritos nos anos de 1940 como parte do próprio trabalho de Voegelin no relacionamento com a fenomenologia. Apenas o prefácio foi escrito especificamente para o livro. Nele e na carta a Heilman sentimos a emoção de Voegelin pelo reconhecimento da filosofia da consciência em que ele se engajara por quatro décadas. É por isso que o volume não é apenas uma coleção de ensaios. Tem toda a integridade e coerência de um livro porque o padrão do trabalho se tornou transparente. Voegelin tinha finalmente encontrado a forma literária para o tipo de meditação filosófica empírica que lhe absorvera longamente os esforços. Forma e matéria tinham chegado a um equilíbrio estável que lhe iria marcar o trabalho maduro pelas quase duas décadas que lhe restavam. *Anamnese* foi apenas a primeira maior oportunidade de mostrar esta harmonia entre o que ele procurava dizer e o modo por que tinha de ser dito. Método e conteúdo de comunicação tinham atingido a coincidência que marca um grande pensador.

A filosofia da consciência, que funcionara previamente como uma pressuposição para os estudos empíricos da história, era agora reconhecida como um componente essencial desses estudos. Do mesmo modo, a investigação de casos particulares e de materiais era o meio indispensável pelo qual a elaboração meditativa de uma filosofia da consciência poderia ocorrer. Ambos os movimentos juntos, o meditativo e o histórico, formaram a essência da filosofia da consciência que constitui para Voegelin "a peça central de uma filosofia da política" (pág. 43, adiante). A explanação apresentada no prefácio é de novo suplementada pela narrativa contemporânea que ele deu a Heilman.

As partes I e III do livro contêm dois exercícios meditativos de cerca de cinquenta páginas cada um. O primeiro, terminei e escrevi entre setembro e novembro de 1943; o último, na segunda metade de 1965. O primeiro, em Baton Rouge, foi a irrupção pela qual recuperei a consciência das teorias correntes da consciência, especialmente da fenomenologia. O segundo começa como um repensamento da exegese aristotélica da consciência (na *Metafísica* I e II), e então se expande para novas áreas de consciência que não tinham aparecido no conhecimento da filosofia clássica, mas deveriam ser exploradas agora, a fim de esclarecer a consciência dos dogmatismos acima mencionados. Entre as duas meditações coloquei, sob o título "Experiência e história", oito estudos que demonstram como os fenômenos históricos de ordem dão ensejo ao tipo de análise que culmina na exploração meditativa da consciência. Então, todo o livro é unido por um movimento duplo de empirismo: (1) o movimento que vai dos fenômenos históricos de ordem até a estrutura da consciência em que eles se originam e (2) o movimento que vai da análise da consciência até os fenômenos de ordem à medida que a estrutura de consciência é o instrumento de interpretação para os fenômenos históricos.[3]

O resultado é um acesso único ao método maduro de Voegelin filosofar, aqui apresentado no longo ensaio meditativo da parte III, "O que é realidade política?", por meio dos desenvolvimentos pessoais e eruditos longos que tornaram possível tal modo de inquirição. Na verdade, todo o ponto desse grande arco meditativo é que ele não pode ser separado da anamnese extensivamente empírica e teorética que o precedeu. A recordação é a reatualização do caminho que foi atravessado, nunca um sumário do destino.

Por essa razão, a seleção dos materiais que entraram em *Anamnese* refletiu um cuidado extraordinário. De toda a grande quantidade de escritos disponíveis, Voegelin escolheu apenas os que verdadeiramente lhe aumentaram o próprio

---

[3] Ibid.

entendimento da ordem da consciência. A amizade com Alfred Schütz, sua exploração compartilhada das potencialidades e dos limites da fenomenologia de Husserl, e seus respectivos irrompimentos a uma teoria da consciência para além das restrições husserlinianas são uma parte integral desta odisseia. Assim como tais momentos foram indispensáveis para o próprio desenvolvimento de Voegelin, também permaneceram essenciais para os que querem entender os frutos de sua meditação exegética. "Uma análise da consciência", explicou ele em sua mais recente versão sumária dessas lutas, "não tem nenhum outro instrumento senão a consciência concreta do analista".[4] Movido por esta realização, Voegelin foi adiante para conduzir uma série de recordações meditativas de suas mais tenras lembranças. Os extraordinários "experimentos anamnésicos" com seus lampejos elegantes autobiográficos são testemunhos da convicção da concretude inescapável da investigação filosófica. Uma lembrança de coisas passadas na forma de incidentes da infância dentro da memória esboça um retrato pessoal de um menino algo precoce, imaginativamente sensível, inquiridor e presunçoso. Em outras palavras, a despeito da natureza particular das reminiscências, elas revelam nada mais do que as estruturas ordinárias emergentes pré-articuladamente na existência humana. Não podemos voltar além do conhecimento de um mundo cujas tensões e perguntas já estão aí quando começamos, nem podemos ter acesso ao mundo senão através de nossa autorrecordação equivalente de seu desenrolar dinâmico. "O caráter da consciência como um processo de aumento de iluminação em seu próprio logos determina a forma do volume aqui apresentado" (pág. 44, adiante).

A seleção dos materiais históricos investigados na parte II, "Experiência e história", é de interesse particular. É o tópico

---

[4] Eric Voegelin, "Remembrance of Things Past" [Lembranças de coisas passadas], em *Published Essays, 1966-1985* [Ensaios publicados], ed. Ellis Sandoz. Columbia, University of Missouri Press, 1990, p. 305, vol. 12 de *The Collected Works of Eric Voegelin* [As obras reunidas de Eric Voegelin] (doravante *CW*).

que Voegelin comenta mais abrangentemente em seu prefácio. Não há necessidade de repetir o *rationale* que ele apresenta ali. Mas vale notar que as conexões que ele identifica não são as únicas. Um contexto igualmente interessante para esses estudos é a perspectiva apresentada pela obra posterior de Voegelin, especialmente *A Era Ecumênica*, a que eles são, em essência, uma pedra de apoio. Então vale notar que o primeiro ensaio é o acerca da "Historiogênesis", que assinala uma saída distinta da perspectiva dos primeiros três volumes de *Ordem e história*. Na verdade, Voegelin concluiria mais tarde que ele discernia uma tendência historiogenética na narrativa cronológica que ele adotara anteriormente. Agora ele reconhece tal construção em linha reta da história como uma variante das tendências historiogenéticas que extrapolam de algum segmento privilegiado da história no presente diretamente de volta à fundação revelada do cosmos. Esse ensaio é seguido por dois estudos de noções aristotélicas da natureza e do justo por natureza, concepções que continuam a obscurecer o caminho para uma realização mais profunda da abertura experiencial em direção à realidade que está por baixo delas. Seguindo essa luta com os obscurecimentos clássicos das fontes meditativas, Voegelin apresenta duas análises das imposições imperiais de verdade por meio de "A imagem dos humanistas sobre Timur" e "A ordem de Deus" mongol. A última camada de obscuridade é, naturalmente, apresentada pelo imperialismo ideológico, primeiro em sua forma pura pelo apocalipse revolucionário de Bakunin e, então, em sua forma moderada pelo fechamento secular liberal de J. S. Mill. É apenas quando chegamos ao último ensaio, "O ser eterno no tempo", que começamos o contramovimento da revelação da verdade. Isso não é mais um estudo particular, mas uma ponte para uma restauração meditativa da abertura para o ser que constitui a filosofia de Voegelin da consciência na parte III.

O fio subjacente é a luta pela verdade, como Voegelin sugere em sua discussão das Ordens Mongóis de Submissão. Esse tópico algo exótico atraiu-lhe a atenção nos anos de 1930 por causa de seu caráter de choque de verdades, a mesma questão

que ele experimentou nos imperialismos ideológicos de seu próprio tempo. A remoção dos obstáculos à verdade da realidade se tornou o tema mais alto do trabalho de Voegelin. Anamnese, pessoal e histórica, é o meio pelo qual as camadas de adições podem ser tiradas e a abertura para a realidade de novo se torna o centro ordenante da existência humana. O grande obstáculo é a literalização, um fenômeno ilustrado vividamente nas Ordens Mongóis de Submissão. O representante de Deus, o khan, já possuía o poder sobre todos os povos; tudo o que restava era conceder ou retirar submissão. A literalização da verdade espiritual era o ponto em que os símbolos da experiência vivente se tinham congelado; daí elas poderiam ser livremente manipuladas como peças dentro dos jogos imperiais de dogmatomaquia. A filosofia da consciência representava a luta de Voegelin através das forças milenárias de desordem até as experiências engendradoras de ordem da qual elas ainda derivavam.

Nessa terceira fase do projeto erudito de Voegelin, seguindo *A história das ideias políticas* e os primeiros três volumes de *Ordem e história*, o método apropriado de inquirição foi inteiramente desenvolvido. A forma é mais bem ilustrada pela terceira parte do livro, "A ordem da consciência", que consiste num longo ensaio, "O que é realidade política?". Já não há uma estrutura narrativa, nada certamente que se pareça com uma história da questão, nem sequer algo que pudesse sugerir uma organização da matéria imposta extrinsecamente. Verdadeira ao impulso fenomenológico, a realidade pode abrir-se a si mesma. Começando numa consideração convencional da natureza da ciência política e de seu objeto, a meditação levanta voo para uma profusão espantosa de direções filosóficas e eruditas que não respondem a nenhuma outra lei, senão à riqueza da própria realidade. Pode-se imaginar o que o presidente da Associação Alemã de Ciência Política e seus colegas devem ter pensado quando Voegelin começou a levá-los numa viagem em turbilhão através dos "fundamentos" acerca dos quais eles tinham pedido uma conferência. O ensaio final, que o próprio autor confessou ter quadruplicado de tamanho, tornara-se

uma "nova formulação abrangente e momentaneamente satisfatória de uma filosofia da consciência" (pág. 44, adiante). É um *tour de force* não alcançado nem mesmo por Voegelin na profundidade e intensidade com que as questões são exploradas. Dentro dele um grande domínio de fontes é estritamente subordinado ao desenrolar das questões que moldam um todo meditativo, movendo-se com facilidade para cima e para baixo, para trás e para diante e para os lados, no entanto sem nunca perder o fio do começo na questão da ciência política a que elas retornam. Seu mais próximo análogo na própria leitura de Voegelin é a "forma solstícia" que ele identifica como um método de inquirição particularmente livre de direção exemplificado por Platão nas *Leis*.[5] Todos os princípios de organização foram internalizados dentro da dinâmica da própria inquirição.

A filosofia se moveu, para Voegelin, tão longe quanto possível do modelo de um sujeito confrontando um objeto para tornar-se um alargamento das fronteiras do conhecimento já presente antes de a inquirição começar. O material para reflexão se torna acessível apenas através de nossa prontidão para entrar no mesmo movimento existencial do qual ele primeiro foi criado. Fora esse o princípio de Voegelin de interpretação até mesmo em seus primeiros escritos. Ele procurou colocar-se dentro das experiências de vida dos autores dos textos. Nos primeiros volumes de *Ordem e história* o tratamento alcançara uma claridade teorética. Em vez de procurar a história das ideias de ordem, Voegelin estabelecera seguir o traçado das experiências engendradoras e dos símbolos dos quais as ideias tinham nascido. Agora ele dá o passo final nesse desenvolvimento, ao fazer de sua própria inquirição uma experiência meditativa movente. Seu tratamento já não se confina à análise das experiências luminosas; agora participa do mesmo desenrolar dinâmico de direções. Em vez de discurso acerca da meditação, a obra de Voegelin se torna a prática verdadeira

---

[5] Eric Voegelin, *Plato and Aristotle* [Platão e Aristóteles], edição e introdução de Dante Germino. (1957) Columbia, University of Missouri Press, 2000, p. 248, vol. 16, *CW*.

da meditação. Tanto a matéria como a comunicação alcançaram um perfeito entrosamento. Qualquer coisa menos do que o desenrolar livre das linhas de conexões entre a experiência-símbolo-realidade reteria algum elemento de imposição externa e, portanto, de construção ilegítima. A abertura para a realidade finalmente dita a necessidade de subordinar a própria inquirição filosófica a sua estrutura.

As linhas de significação fazem ziguezague em várias direções diferentes de uma vez só, e o isolamento de apenas uma não faz justiça à complexidade da realidade histórica de que participamos. Mas ainda pior é o que tal presunção faz para a compreensão da própria filosofia. À medida que mantemos a realidade que nos sustém da perspectiva de uma superioridade mal construída, também distorcemos a abertura meditativa que constitui a iluminação filosófica da realidade. Seguir a meditação filosófica é o único meio de abranger-lhe o caráter. Algum grau de estilo elíptico pode ser um custo inevitável do último estilo meditativo de Voegelin, já que é impossível desenvolver completamente todos os elementos que entram na simultaneidade fascinante, mas ele considerava isso um risco que valia a pena correr, a fim de apresentar fielmente a verdade interna do movimento filosófico. O preço, entendia ele, incluía mesmo uma perda da claridade dramática da narrativa que movera a *História das ideias políticas* e que tinha permanecido a peça central dos três primeiros volumes de *Ordem e história*. Agora o imperativo de uma "filosofia da história", tão magistralmente anunciado em *A nova ciência da política*, seria, se não abandonado, ao menos consideravelmente mudado. Isso é uma mudança significativa, pois altera um princípio guia da ciência política de Voegelin desde seus primeiros escritos. Ele rompera fazia tempo com as convenções intelectuais da disciplina que tratava padrões políticos e instituições do presente como se tivessem existido desde a eternidade. Por contraste, Voegelin sempre esteve intensamente a par do caráter de recorte de tempo de todos esses estudos, que não podem investigar adequadamente os fenômenos sem levar em consideração a evolução histórica pertinente da qual são um momento.

A ciência política é, em sua essência, ciência histórica. "A existência do homem na sociedade política é existência histórica; e uma teoria da política, se penetra nos princípios, tem de, ao mesmo tempo, ser uma teoria da história."[6] Não é patente que Voegelin dispense o que ele anteriormente apresentara como a grande varredura histórica do drama da humanidade até a crise da modernidade, mas as exigências da filosofia da história requerem a afirmação de que é apenas uma filosofia da história. Mesmo a narrativa que desenrola uma perspectiva que leva ao presente não pode escapar da relatividade de sua postura. Têm-se de combater as tendências inevitáveis de autoprivilegiar o presente do intérprete, não apenas por causa das distorções empíricas envolvidas, mas também por causa da implicação filosófica de ter escapado do fluxo da própria história. Interpretações "de filosofia da história" são contrárias à natureza da história e da filosofia. Somente se a filosofia da história é absorvida dentro da rede múltipla de significados desenrolados através da filosofia da consciência é que se podem evitar tais distorções.

Anamnese pode ser visto neste sentido como a realização de um foco existencial que tem sido o cerne da filosofia no século XX. Entretanto, ao contrário da maioria das tendências pós-hegelianas para a existência, Voegelin evitou toda contaminação de absorção autorreferencial que induzira a esterilidade de muito daquela abertura prometedora. A existência não deveria ser confinada aos parâmetros estreitos do ego do filósofo, mas deveria ser a abertura de contato experiencial com a grande corrente da existência histórica humana tanto quanto o permitissem os materiais. Foi esse interesse na moldura maior da realidade que salvou inicialmente Voegelin das preocupações neokantianas de seu próprio fundamento

---

[6] Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* [A nova ciência da política: uma introdução], prefácio de Dante Germino. (1952) Chicago, University of Chicago Press, 1987, I; também em Voegelin, *Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticismo* [Modernidade sem restrição: as religiões políticas; A nova ciência da política; e Ciência, política e gnosticismo], ed. Manfred Henningsen. Columbia, University of Missouri Press, 2000, vol. 5, *CW*.

filosófico. Ao contrário de despender seus esforços na busca da teoria pura do direito ou da teoria pura do Estado, ele resolveu familiarizar-se com a prática real do direito e com a história real dos Estados. Isso foi uma característica já de seu primeiro livro, baseado em sua odisseia tocquevilliana dentro da realidade desconhecida do pragmatismo americano e da vida sócio-política. Ele encontrou seu caminho na "mente americana" entrando na experiência vivida de mentes americanas representativas, especialmente de homens como Jonathan Edwards, George Santayana e John R. Commons. O emprego de conceitos-tipos, como sugerido pelo próprio treinamento metodológico de Voegelin, obscureceria a riqueza da realidade da existência e, consequentemente, empobreceria as concepções pretendidas para compreendê-la. "Conceitos-tipos, categorias *a priori*, e toda outra forma de método racional, por serem atemporais, são essencialmente mal adaptados à descrição adequada dos movimentos intelectuais. Cada um pode ser apanhado por novo arranjo e reprodução da própria estrutura de tal modo que as linhas de significado sejam reveladas como inerentes no material. Em essência, a interpretação deve ser limitada a organizar e justapor padrões relacionados e contrastantes, e todas as expressões sumárias – como nossas categorias – devem ser entendidas meramente como ajudas que, embora não autônomas em si mesmas, cumprem sua função ao se referirem a discussões minuciosas."[7] Uma fome de realidade não permitiu a Voegelin descansar nas abstrações a que os filósofos tendem a recorrer como um meio de dominar a profusão da existência real. Foi à força de seu compromisso com o princípio fenomenológico da autoabertura da realidade que ele ultrapassou as limitações da escola de fenomenologia.

É uma narrativa preciosa o rompimento com Husserl, que é pormenorizado na primeira parte. Não só é de interesse da perspectiva da evolução de Voegelin, como também talvez seja mais

---

[7] Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* [Da forma da mente americana], trad. Ruth Hein, ed. e intro. Jürgen Gebhardt e Barry Cooper. Columbia, University of Missouri Press, 1995, pp. 18-19, vol. I, *CW*.

fascinante como uma exposição da limitação do que é supostamente o movimento mais alto e influente da filosofia do século XX. Os documentos atestam o ponto em que Voegelin rompeu teoreticamente com a fenomenologia, pois ele se afastara, fazia tempo, na prática, de todos os modos de filosofar dentro dos estreitos confins da própria disciplina. Desde o começo, seu caminho incluíra a investigação empírica dos materiais de história, pois ele intuía a conexão indispensável entre erudição e reflexão. Mas foi apenas em 1940 e parcialmente através de suas conversas com Schütz que ele foi capaz de identificar a falha na autolimitação da filosofia contemporânea. Surgiu, agora entendia ele, de uma saída da realidade para o mundo mais intelectualmente manuseável da experiência pura e do ego. No caso de Husserl o autoaprisionamento fora sustentado, em grande medida, pelo desejo de ver a história da filosofia atingir sua culminação histórica em seu próprio trabalho. Agora Voegelin poderia identificar o que o repelira, a despeito das façanhas epistemológicas inegáveis de Husserl. "O filosofar fenomenológico como o de Husserl é, em princípio, orientado para o modelo da experiência de objetos no mundo externo; o filosofar clássico acerca da ordem política é igualmente, em princípio, orientado para o modelo de experiência noética do ser divino transcendente" (pág. 55, adiante). A intencionalidade em que o sujeito é dirigido para os objetos não é o único método de consciência. De igual importância, ao menos, é a consciência de participação dentro da realidade que torna possível o relacionamento da intencionalidade. Fora este modo de luminosidade que Husserl tinha negligenciado completamente e, portanto, truncado o caráter meditativo central da filosofia. "A criação do Eu transcendental como o símbolo central da filosofia implica a destruição do todo cósmico dentro do qual o filosofar se torna possível. A subjetividade básica da esfera egológica, o ultimato indiscutível e filosófico de Husserl, é o sintoma de um niilismo espiritual que ainda tem valor como uma reação, mas nada mais do que isso" (pág. 106, adiante).

O rompimento com Husserl é reminiscente da famosa "girada" de Heidegger do tratamento fenomenológico de *Ser e*

tempo para a questão do próprio Ser. Em ambos os casos, há uma insatisfação similar para com a camisa de força da análise da intencionalidade e uma consciência crescente da pergunta mais fundamental da abertura para o Ser como algo que constitui a possibilidade de um mundo de relações sujeito-objeto. A intencionalidade não seria possível, proclamam eles de maneiras diferentes, sem a abertura anterior do homem para o que está para além da multiplicidade de seres na existência. O Ser, enfatiza Heidegger, é o desocultamento do mundo dos seres, e o homem é o ponto em que aquela dependência se torna luminosa. O caráter do filosofar no Heidegger tardio é incessantemente meditativo, como os *Beiträge*, sua exemplificação do modo de filosofar, demonstram inteiramente.[8] É notável o paralelo com Voegelin, embora as diferenças sejam também significantes. A mais importante entre as últimas é o nível a que a meditação de Heidegger acerca do Ser e dos seres é conduzida largamente dentro de uma variedade limitada de textos, filosóficos e poéticos, ao passo que Voegelin explora a seleção mais ampla possível de experiências e símbolos. Esta diferença reflete o radicalismo maior do rompimento de Voegelin com a análise de intencionalidade. Heidegger está interessado em experiências típicas do Ser, ao passo que Voegelin valoriza sua unicidade não intercambiável. Uma seleção mais limitada das tensões de ocultamento e desocultamento é suficiente para a contemplação de Heidegger do Ser. Voegelin está convencido de que não há nenhum caminho para a abertura para o Ser, exceto através do verdadeiro encontro historicamente transmitido a nós. Para Voegelin, não há nenhuma questão do Ser como tal, apenas as meditações concretas de homens e mulheres particulares imersos pela luminosidade do Ser. Esta diferença também é responsável pela maior simpatia hermenêutica de Voegelin pela variedade de equivalentes da busca filosófica pelo Ser, comparada com a impaciência

[8] Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (vom Ereignis) [Contribuições à filosofia (do acontecimento)], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt, Klostermann, 1989; versão em inglês, *Contributions to Philosophy* (from Enowning), trad. Parvis Emad e Kenneth Maly. Bloomington, Indiana University Press, 1999.

de Heidegger com qualquer coisa que não se aproxime de sua diferenciação rigorosa da tensão entre Ser e seres.

Fundamental para a diferença entre esses dois grandes exemplares de meditação filosófica é certamente o grau em que cada um se liberta do domínio da intencionalidade. No caso de Voegelin o rompimento se fez mais claro, embora a articulação das consequências se tenha tornado o trabalho de décadas. Para Heidegger a luta contra o modelo de intencionalidade permanece mais incessante, e em parte isso surge da recusa de contemporizar com o ônus da linguagem desenvolvida em referência a um mundo objetificado. Voegelin continuou a trabalhar as consequências daquela contemporização, como indica sua discussão de índices linguísticos no último ensaio adiante, mas nunca duvidou que uma contemporização fosse inevitável e o melhor que se poderia obter. Heidegger continuou a lutar contra os confins da própria linguagem, apresentando, assim, suas próprias construções filosóficas cada vez de maneira mais idiossincrática, ou voltando-se para a poesia. Entretanto, seu propósito sempre permaneceu claro. Não era nada mais do que a apresentação do Ser transparente através da linguagem dos seres. Como tal, esse propósito oscilou perigosamente à beira da tentação de apreender o Ser por meio da análise da própria intencionalidade. Se Heidegger procurou dizer o indizível, Voegelin compreendeu a impossibilidade do projeto. Tudo o que pode ser apanhado é o traço evasivo do Ser espalhado pelo tesouro encontrado na história humana. No final das contas, isto é uma via muito mais rica para mim do que os rodopios meditativos de um pensador individual, mesmo alguém da estatura indubitável de um Heidegger.[9]

A filosofia da consciência é necessariamente histórica porque o ser do homem não está nunca contido inteiramente em

---

[9] A maior diferença entre Voegelin e Heidegger no nível político surge da mesma fonte. A extraordinária incompreensão de Heidegger do caráter do nacional-socialismo é em grande parte uma consequência de seu relativo distanciamento do mundo dos julgamentos políticos concretos. Ver Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil* [Martin Heidegger: entre o bem e o mal], trad. Ewald Osers. Cambridge, Harvard University Press, 1998.

nenhum acontecimento histórico. A força desta iluminação subjaz na consciência histórica crescente da filosofia desde o século XVIII. Na verdade, o mesmo reconhecimento subjaz em muito da compreensão de Heidegger da filosofia como algo em que a história da filosofia apresenta a maior parte do material para reflexão. A preocupação com o cânon dos escritos filosóficos se tornou a marca particular da teoria política no século passado. O que relativamente poucos parecem preparados para aceitar, entretanto, é a lógica desta orientação. Se o passado com sua reserva peneirada e acumulada de sabedoria deve formar o meio de inquirição, em vez da presunção cartesiana e iluminista de começar do zero a filosofia, então faz pouco sentido limitar o alcance a uns pontos altos reconhecidos convencionalmente. A plena profundeza de riqueza espiritual na busca milenar do homem pelo significado tem de ser investigada. As filosofias grega ou cristã são dificilmente servidas por paroquialismos deste tipo, pois suas forças podem apenas ser exibidas no panorama inteiramente comparativo da busca da ordem na história. A concepção de Voegelin do caráter empírico da filosofia da consciência não foi, neste sentido, incomum dentro do tratamento histórico contemporâneo. É distinta apenas pelo rigor e pela extensão de suas demandas por materiais que investigar. Não há dúvida de que ele estava temperamentalmente harmonizado com a aventura da erudição precursora e se preparou para adquirir as competências linguísticas e disciplinares para agir com eficácia. Numa época ele planejou fazer um estudo mais amplo da Ásia, do qual os materiais mongóis eram apenas o começo, e em seus últimos anos estava ainda planejando um estudo do simbolismo paleolítico e neolítico. Mas a mera ambição do projeto que ele estabeleceu para si mesmo não enfraquece de maneira alguma a força da necessidade desse projeto para a filosofia como um todo.

Uma vez que a noção de uma consciência pura disponível para análise filosófica isolada tinha sido abandonada, não havia alternativa para o trabalho real de engajamento hermenêutico com textos amplamente dispersos no espaço e no tempo.

Numa das primeiras cartas a Heilman, Voegelin refletiu sobre o caráter dessa empresa.

> A ocupação com obras de arte, poesia, filosofia, imaginação mítica e assim por diante só tem sentido se é conduzida como uma inquirição sobre a natureza do homem. Essa frase, embora exclua o historicismo, não exclui a história, pois é peculiar à natureza do homem que revele suas potencialidades historicamente. Não que historicamente algo "novo" apareça – a natureza humana é sempre totalmente presente –, mas há métodos de claridade e graus de abrangência na compreensão do homem de si mesmo e de sua posição no mundo. Obviamente Platão e Shakespeare são mais claros e abrangentes na compreensão do homem do que o sr. Jones do Colégio Cow. Portanto, o estudo dos clássicos é o instrumento principal de autodidatismo; e se alguém os estudar com carinho amoroso (...) esse alguém descobrirá de repente que sua compreensão de uma grande obra aumenta (e também sua habilidade para comunicar tal compreensão pela boa razão de que o estudante cresceu através do processo de estudo – e isso, afinal de contas, é o propósito da empresa. Ao menos é meu propósito em gastar o tempo de minha vida no estudo dos profetas, filósofos e santos). O que há pouco esbocei (muito inadequadamente, é claro) é a base da interpretação histórica desde Herder e Baader e Schelling. A história é o desvelar da Psique humana; a historiografia é a reconstrução do desvelar através da psique do historiador. A base da interpretação histórica é a identidade da substância (a psique) no objeto e no sujeito da interpretação; e seu propósito é a participação no grande diálogo que vai pelos séculos entre os homens acerca de sua natureza e destino. E a participação é impossível sem o crescimento em estatura (dentro das limitações pessoais) em direção à escala do melhor; e esse crescimento é impossível a não ser que alguém reconheça a autoridade e se submeta a ela.[10]

Esta carta, que é contemporânea dos três primeiros volumes de *Ordem e história*, demonstra em que extensão a

---

[10] Carta a Robert Heilman, 22 de agosto de 1956.

concepção de filosofia da história como filosofia da consciência se tornara a convicção guiadora de Voegelin. Ele resolvera a questão teorética central do historicismo, da relatividade de cada desvelar particular de uma natureza humana distendida no tempo, por meio da compreensão da compactação e da diferenciação. Experiências de ordem eram equivalentes porque a realidade completa do homem estava presente em cada fase. Foi simplesmente que o grau de consciência diferenciada de suas dimensões variou em relação às rupturas e aos esgotamentos espirituais que ocorreram no tempo. Apenas por meio de tal *continuum* de compactação e de diferenciação poderíamos explicar a conversação através das idades que desfigurou a incumbência tola do historicismo. Somos todos muito capazes, insistia Voegelin, de distinguir entre a mente de um autor e suas condições e determinações históricas. "Podemos seguir os argumentos de Aristóteles contra as ideias de Platão, e podemos apoiar nossas respectivas posições na questão com argumento racional, e, ao fazermos isso, não estamos preocupados em nenhum momento com o pensamento de que a filosofia grega é 'historicamente determinada' e apenas acessível a descrições factuais, mas não a um exame da verdade ou falsidade de proposições."[11] Existe a possibilidade de comunicação através da história porque cada ser humano é capaz de colocar-se à distância das circunstâncias da história, sujeitando-as ao exame e determinando o grau em que elas moldaram as ideias em nossa mente ou na dos outros. É esta possibilidade de diálogo trans-histórico que nos impõe a obrigação de envolvimento nele.

As consequências desta "comunidade da psique", pela qual de certo modo os seres humanos se tornam presentes uns aos outros ao longo da vasta expansão do tempo, têm consequências peculiares que Voegelin imaginou para uma filosofia da história. Em *Anamnese* ele compreende as implicações a que *Ordem e história* estava levando. Não apenas o privilegiar de

[11] Ibid.

uma narrativa cronológica ou outra linha de narrativa deveria ser abandonado por ser ilegítimo, mas mesmo a noção de história como um processo estendido pelo tempo diminui em significado. Voegelin está agora mais cauteloso em separar a construção cronológica, pela qual os eventos são datados no mundo externo pelo tempo, da realidade interna da existência humana entre o tempo e a eternidade que participa da simultaneidade do todo. "Para esse fim, lembremo-nos ainda uma vez que, na experiência filosófica das tensões entre os polos do tempo e da eternidade, nem o ser eterno se transforma num objeto no tempo, nem o ser temporal é transposto para a eternidade. Permanecemos no 'entremeio', numa corrente temporal de experiência em que a eternidade está, no entanto, presente. Esta corrente não pode ser dissecada num passado, num presente e num futuro do tempo do mundo, pois em cada ponto da corrente persiste a tensão em direção ao ser eterno que transcende o tempo. O conceito mais apropriado para expressar a presença do ser eterno na corrente temporal é *presença corrente*" (pág. 412, adiante). A concepção de um diálogo do espírito estendido pela história faz entrar em colapso a distância de separação no tempo, que se torna não mais do que uma corrente da participação na presença eterna. Uma vez que esta iluminação seja totalmente aceita, como é por Voegelin em *Anamnese* e mais tarde, significa que as linhas de significado seguem as direções múltiplas emergentes dentro do diálogo. A filosofia da consciência toma o lugar da filosofia da história de uma só direção.

Portanto, anamnese é o resgate, não de um passado, mas do presente de uma conversação que está perpetuamente disponível porque sua inteireza está aí a todo momento desde o começo até o fim. O que é provocado não é uma volta do passado, mas uma consciência ampliada do que já está presente como a possibilidade do próprio encontro. Todo ser humano está aberto para a possibilidade porque todo mundo participa no Ser eterno que compreende o todo. Mas nem todo ser humano se dá conta da capacidade de recordação, e nenhum ser humano pode esclarecer total e definitivamente o significado

em que participamos. Tudo o que temos é a anamnese obtida historicamente, nossos próprios esforços meditativos pessoais e o fruto do esforço colaborativo ao longo das gerações. O movimento meditativo não pode acontecer dentro de um vácuo. Tem de ser constituído através da luta para trazer as questões de onde começa a se articular a consciência, e não há nenhum depósito de formas simbólicas, exceto aquelas que emergiram historicamente. Atualizar as grandes simbolizações do espírito na transparência vivente é o significado primário da concepção anamnésica de Voegelin. A corrente de presença tem de tornar-se a presença de tudo o que participou na corrente tensional do tempo.

O grande obstáculo à anamnese é a literalização de símbolos que se originam na experiência do Ser. Coagulação de símbolos viventes é o fado de tudo o que emerge na história. A luta contra isso, que Voegelin empreendeu vigorosamente, é a grande tarefa da filosofia no presente. O niilismo é a senha do pensamento desde que Nietzsche o pôs em curso. Como a condição para a reflexão filosófica no período moderno mais recente, ele significa o colapso de todas as simbolizações de significado. Nem as tradições históricas de filosofia e revelação nem as construções substitutivas que a modernidade procurou colocar em seu lugar podem suster a reivindicação da verdade. A incrustação de significado através de dogmas chega a seu limite quando nada do significado permanece transparente. Isto é o desafio para a filosofia hoje como Voegelin a concebeu. Apenas uma anamnese radical, voltando para além das formulações conceituais, para engendrar experiências e animar símbolos, poderia reaver a conexão com a verdade do Ser. Para além de um resgate conservador da tradição está o problema mais profundo do que faz com que as tradições sejam dignas de resgate. A única medida disponível é a que emerge no teste da própria existência. Um método existencial de filosofia consiste no encontro com o Ser do qual a linguagem do ser originalmente surgiu. Anamnese no contexto moderno tem de tornar-se um resgate não apenas do conhecimento, mas da realidade.

A razão pela qual este empreendimento é tão desanimador é que ele bate de frente com o modo de pensar prevalecente no mundo moderno. A submissão a uma ordem de ser cuja fonte está para além de nós invalida o projeto da dominação pelo homem da realidade como um todo. O sujeito que está diante de um mundo de objetos mostra uma imagem tão irresistível de consciência precisamente porque ela reforça o motivo definidor de um mundo constituído através do domínio da natureza "para alívio do estado humano". Embora Voegelin não tenha feito do padrão de dominação tecnológico uma metáfora para o mundo moderno da mesma maneira que Heidegger, concordou claramente com a crítica de uma ciência tecnológica exploradora, divorciada de qualquer consideração da ordem de realidade da qual ela depende. Uma preocupação mais imediata para Voegelin foi a manifestação política do mesmo espírito prometeico – uma fatalidade a que mesmo Heidegger sucumbiu. Pois quando o mundo é visto como um campo de manipulações ilimitadas, quando a contradição entre o conhecimento da natureza e sua transformação já não pode ser percebida, então a emergência do mesmo espírito dentro do reino político é quase uma consequência inevitável. A intoxicação com visões paralelas de transfiguração se transforma nas forças motivadoras da vida política. Os movimentos de massa ideológicos com sua realização em Estados totalitários foram a consumação trágica.

A falha de um Heidegger em reconhecer tal continuidade com a modernidade tecnológica mais ampla de sua crítica causa pouca surpresa. A crise civilizacional é constituída precisamente pela cegueira daqueles que ela afeta, impedindo-os de ver-lhe todas as ramificações. A obtusidade de Heidegger é certamente equiparada à inabilidade difundida entre os oponentes liberais do totalitarismo em reconhecer a que ponto sua própria fé inquestionada no domínio tecnológico sofreu das mesmas disposições. É talvez uma medida da estatura de Voegelin como pensador que ele estivesse dentro da comunidade muito menor dos que reconheceram a extensão a que a desorientação espiritual atingira todos os lados das confrontações

políticas. O dogmatismo foi um estilo de política que não pôde ser evitado porque veio do mesmo sonho da conquista messiânica, pelo homem, da realidade como um todo. Foi em nome de uma visão objetificada da realidade que pôde acontecer a objetificação política dos seres humanos. Em vez de permanecer ligado por uma ordem de ser discernida através de sua submissão a ela, o homem assume o papel de criador de sua própria existência, uma vez que ele se vê a si mesmo diante de uma ordem moral extrínseca a sua existência. A fonte de desorientação do mundo moderno jaz bem profundamente na mudança protetora em que os grandes irrompimentos espirituais se tornam fixados em forma dogmática. A modernidade, embora não comece no mundo antigo, recebe de fato seu convite da distância doutrinal em que a verdade é objetificada e já não emergente dentro da vida experiencial.

Notavelmente assim Voegelin como Heidegger apontam esse passo em falso no período que envolve a filosofia clássica. Quase ao mesmo tempo em que as grandes erupções intelectuais de filosofia e revelação ocorreram, sua fonte começou a fechar-se tão logo seus conteúdos foram encaixados num escudo protetor de ideias e doutrinas. A literalização da experiência, pela qual o encontro existencial com o Ser é preservado na linguagem dos seres e pela qual a Palavra de Deus está contida nas palavras de um livro, é o começo do obscurecimento da verdade. Voegelin, em sua maior penetração histórica, é capaz de explorar as causas da doutrinação. Ele a compreende como uma defesa inevitável e mesmo necessária da verdade obtida nas experiências originárias. Em *Anamnese*, começa a desenvolver sua compreensão mais recente de doutrinação como um fenômeno da era ecumênica. Os estudos de historiogênesis e das Ordens Mongóis, como virtualmente todos os estudos empíricos na parte III, são selecionados pela luz que lançam na má construção de símbolos uma vez que se aproveitam da justificação imperial. Uma resposta protetora pelos portadores de verdade espiritual dentro de tal ambiente deve adotar as mesmas formulações objetificadas inflexíveis. Mais tarde, em *A Era Ecumênica*, Voegelin explorou a extensão a

que representantes das tradições espirituais, judeus, filósofos, cristãos, muçulmanos, estavam então preparados para entrar na contenda pelo reconhecimento de monopólio dentro deste quadro imperial. A extensão em que esta doutrinação da verdade não alcança seu desenvolvimento completo, e particularmente o grau em que comunidades espirituais vacilantes mantêm a realidade vivente da abertura experiencial, tende a ser atenuada nas explicações mais recentes de Voegelin. Seu foco e, na verdade, sua preocupação com a problemática que subjaz à dogmatização criam com frequência a impressão de que vivemos por dois milênios de descarrilamento sem advertirmos para a continuidade que também existe. Certamente, nenhum leitor da *História das ideias políticas* de Voegelin pode cometer o erro de imaginar que a verdade cessou de ser a preocupação vital de pensadores e sociedades do período subsequente. O exagero é um risco que ele parece disposto a correr a fim de expressar-se sobre o que agora se tornou o grande obstáculo para a anamnese. A preservação protetora da verdade na forma de dogma finalmente fechou o acesso à fonte da verdade.

Foi em *A Era Ecumênica* que Voegelin passou a explorar mais a fundo a relação entre a expansão imperial e a literalização da verdade. Elas andam juntas, não apenas porque o dogma apresenta uma defesa contra a desordem, mas porque uma era imperial convida a uma construção dogmática de sentido. O controle político é comparado ao controle de sentido através da objetificação. Em cada caso, o não atingível é apresentado mais atingível e o homem adquire o sentido de domínio sobre o todo em que ele se encontra. Assim como o imperialismo ecumênico encontra sua realização na construção de uma organização de poder, o imperialismo intelectual alcança seu apogeu nas construções de sistemas ideológicos. *A Era Ecumênica* poderia cobrir todo o período desde o mundo antigo até nosso tempo, porque seu tema central de expansão imperial em fórmulas doutrinais permaneceu a problemática subjacente. Não é preciso dizer que não é uma pesquisa abrangente nem equilibrada de dois milênios globais,

mas é uma apresentação fiel da maneira pela qual a filosofia da consciência é agora perseguida por Voegelin pelas extensões da continuidade histórica a que levam as linhas. Foram necessárias décadas de peneiramento através de materiais históricos antes de Voegelin poder trazer o complexo central de problemas a tal foco. Mas, uma vez alcançado, o resultado é simultaneamente uma contribuição à historiografia e à filosofia de acordo com os instrumentos gêmeos, empírico e teorético, de sua análise.

Particularmente notável é a clareza que é alcançada quanto ao caráter das tendências ecumênicas que ligam os mundos antigo e moderno. A busca do domínio está relacionada – Voegelin começa a discernir em "O ser eterno no tempo" – ao êxodo espiritual do tempo para a eternidade. A tendência concupiscente pelo império é uma colocação deslocada para o fim que só pode ser adequadamente respondido pelo movimento da existência imanente em direção a seu fundamento transcendente. A expansão ecumênica, continua Voegelin a mostrar em *A Era Ecumênica*, se torna o substituto da humanidade universal. O cuidado com que ele procura elaborar uma teoria de índices linguísticos em "O que é realidade política?" surge da necessidade de remover a possibilidade de tal confusão. Símbolos que recebem suas diferenciações como as dimensões internas de experiências de participação no Ser não têm nenhuma referência a nenhumas realidades imanentes fora das fronteiras dessas experiências. A tentativa de operar dentro do reino mundano como se sua dominação fosse capaz de oferecer a realização de uma aspiração transcendente pode apenas terminar na miséria global. Esta foi a experiência das tendências ecumênicas do mundo antigo que gerou vastas organizações de poderes, destruindo as simbolizações precárias de ordem que emergiram sem encontrar nenhuma substância espiritual adequada a suas próprias aspirações. Fora do equilíbrio sobrevindo alcançado no período medieval entre a Igreja e o império, a situação de poder em busca de propósito é resumida no período moderno. Na verdade, "a globalização" ainda continua um símbolo evocativo através do qual a tendência para a dominação mundial se

disfarça em significado universal. A futilidade quase não é suprimida na pergunta que está por baixo da superfície: Quando os limites expansionistas forem alcançados, o que acontecerá então? O desapontamento com o caráter mundano de todas as realizações dentro do tempo é a consequência inevitável da má aplicação dos símbolos transcendentes a objetos imanentes. O êxodo concupiscente, continua Voegelin a explicar, colide inevitavelmente com os limites da existência finita cuja superação pode apenas ser alcançada através do êxodo em direção ao Ser transcendente.

A "imanentização do eschaton", que Voegelin tinha anteriormente ligado ao gnosticismo, agora se transforma numa tendência inerente dentro de todas as simbolizações do transcendente. Índices linguísticos são mal interpretados como objetos mundanos. Uma vez que a intencionalidade, um sujeito confrontando um mundo de objetos, é o modelo exclusivo de consciência no mundo moderno, a tendência em direção à má apropriação dos símbolos de transcendência é difusa. Como consequência, a desorientação está virtualmente completa, já que a dominação de objetos é incapaz de oferecer uma ordem para um mundo que contenha relações sujeito-objeto. Apenas a abertura para o Ser transcendente, através da luminosidade da consciência que participa em sua ordem, pode oferecer o significado protetor do todo. É porque a fonte de problemas reside na consciência que a famosa tese acerca do caráter gnóstico da modernidade não desempenha virtualmente nenhum papel em *Anamnese.* Quando Voegelin retorna a ela de novo em *A Era Ecumênica*, o gnosticismo já não é ancorado nos tipos históricos. Ao contrário, ele foi absorvido dentro de uma análise mais ampla da consciência em que o gnosticismo apresenta uma das possíveis extrapolações ilegítimas da experiência do Ser à ordem do todo em que tais experiências ocorrem. A mudança para a realização intramundana, uma movimentação que é discernível na expectativa medieval de Joaquim acerca de uma terceira era do Espírito e uma ênfase que domina a experiência de realidade no mundo moderno, pode ainda ser vista como uma erupção de consciência

gnóstica, mas sua fonte está ainda mais profunda. O impulso gnóstico de fuga e transformação é em si mesmo parte de uma amplitude maior de aplicação mal colocada da aspiração transcendente. O mandamento de Deus, uma vez ouvido, está disponível para apropriação indébita pela qual se torna idêntico ao mandamento do império.

É porque o centro do interesse de Voegelin muda nesse último período que começa com *Anamnese* que muitos leitores não conseguiram seguir-lhe o pensamento. Tendo-se familiarizado com a antiga batalha com a crise totalitária, exemplificada na crítica ao gnosticismo de *A nova ciência da política*, eles nem sempre foram capazes de reconhecer a extensão em que Voegelin se ocupou com preocupações mais amplas e profundas. A filosofia da consciência, em vez da filosofia da história, era o método apropriado deste estilo mais expansivo de reflexão. Voegelin estava interessado não apenas nas revoltas ideológico-totalitárias, mas nas tensões subjacentes de intencionalidade-luminosidade das quais tal desordem surge enfim. A análise levou-o a uma consideração mais abrangente das continuidades entre os mundos antigo e moderno, muitas vezes semelhante à de Heidegger. A despeito da relação ambivalente deste último com o totalitarismo, que contrasta com a claridade cegante de Voegelin, há, no entanto, uma convergência em suas últimas obras ao ponto de que uma resolução adequada da crise moderna demanda um retorno aos maus desenvolvimentos que começaram com a própria inauguração da filosofia. O modelo sujeito-objeto de existência pode ter tido seus começos na abertura em direção ao Ser, mas sua aplicação universal constitui agora o principal obstáculo à harmonia em direção ao Ser. É através da relação com o que está para além dos seres que o sujeito adquire a distância pela qual ela pode resistir a todas as coisas. Mas não haveria tal processo de objetificação se não houvesse primeiro a dádiva da abertura que revela a unidade subjacente. A distância, pela qual o sujeito mantém o mundo encurralado e encontra a possibilidade de dominação, é apenas possível porque o homem foi convidado a partilhar a distância do próprio Ser.

O esquecimento do Ser, que começa, conforme concordam Voegelin e Heidegger, no advento da metafísica, provém do esquecimento da fonte de onde as diferenciações da filosofia derivaram. Uma vez que os símbolos de abertura para o Ser se hipostasiaram em objetos de presença, então não apenas a filosofia se tornou opaca, mas o único meio de reconquistar o movimento em direção à transcendência foi fechado para nós. A filosofia hoje é compelida a retornar a seu começo a fim de recobrar a abertura em que começou. Apenas a luminosidade do Ser pode quebrar o monopólio da intencionalidade.

O equilíbrio de consciência entre essas duas dimensões, que preocupou Voegelin em seus últimos escritos, consiste em encontrar uma saída pela qual se resista à tendência inevitável da consciência intencional de invadir a anterior luminosidade de que participa a consciência. O equilíbrio entre as tendências mundana e transcendente, a luta contra os sonhos do paraíso terrestre, ainda têm importância. Mas agora essa tensão política é subsumida dentro da tensão subjacente de consciência. A tendência para o Ser como se devesse ser encontrado num mundo de seres pode significar o limite do esquecimento, mas é uma constante subjacente de consciência e um fator na história desde a era ecumênica. À medida que a atenção de Voegelin agora começa a mudar da crise política para sua dinâmica dentro da consciência, ele também começa a desenvolver um tratamento diferente para com o mundo moderno. Ao contrário de enfocar as figuras em quem a revolta contra Deus alcança sua apoteose grotesca, ele está agora mais propenso aos contramovimentos pelos quais a ordem é reconquistada na consciência. Embora ainda preocupado com as figuras de autoafirmação titânica, Voegelin explora a dinâmica pela qual a consciência da realidade que ameaça o projeto delas é mantida encurralada. A crítica é apenas um momento na filosofia. Muito mais importante é desenrolar a direção até que ela descubra os fundamentos dos quais a crítica surgiu, e, assim, torne presente a abertura para o Ser pela qual a realidade é restaurada. Voegelin entendeu a si mesmo como muito profundamente em continuidade com as figuras

modernas, como Bodin, ou Vico, ou Schelling, que tinham encontrado seu caminho em direção àquele fim.

Neste sentido, o término da modernidade ultrapassa sua crítica, como, na verdade, tem de fazer quando a filosofia não é mais apenas um instrumento de análise, mas o movimento real da alma na abertura em direção ao Ser. O filósofo tem de reassumir o movimento que seus predecessores alinhavaram. Não pode simplesmente limitar-se à repreensão. Mesmo o projeto moderno fracassado é uma fonte indispensável, já que marca claramente o caminho que deve ser evitado e está atulhado com o exemplo de pensadores que encontraram a verdadeira medida pela qual devem ser guiados. Para além das fronteiras modernas paroquiais há as grandes fontes de experiência e simbolização pelas quais a ordem da existência humana na sociedade e na história se diferenciou. O filósofo empírico não se pode dar ao luxo de negligenciar nenhum dos traços do Ser em sua própria busca do Ser sem encolher os horizontes de sua meditação. Tudo tem de ser incluído numa revisão do projeto hegeliano, que agora reconhece definitivamente a impossibilidade de qualquer ponto de vista absoluto dentro do tempo, mas que por essa mesma razão exige a riqueza inexaurível de todos os momentos que refletem os pontos de vista do próprio absoluto. Hegel estava certo em dizer que a história da busca do homem pela ordem era importante; estava errado em pensar que poderia ser compreendida e abolida da perspectiva do próprio presente dele. A filosofia histórica da consciência é a resposta de Voegelin à culminação dialética da história, de Hegel. Em contraste com a abolição da história, temos a preservação da história.

Ao entrar na fase final de sua inquirição nas quase duas décadas depois de *Anamnese*, Voegelin manteve sua fidelidade aos horizontes abertos e não aos fechados. A filosofia como uma prática não exige menos. A meditação é trazida ao mais completo encontro com a realidade do qual ele foi capaz, à época. A continuação dela demanda que continuemos a busca, o amor do Ser, e não está apenas na segurança dos horizontes

estabelecidos. O presente volume poderia nunca ter sido publicado, tentei sugerir, se Voegelin não visse nele a possibilidade de resumir as fases anteriores de sua inquirição dentro de uma concepção muito mais radical de filosofia histórica. Não foi nunca o mero empilhar de estudos empíricos que moveu seu interesse. Elementos particulares foram apenas de significância pela luz que lançaram nas questões eternas, e ele estava intensamente a par de que as questões não poderiam ser eficazmente perseguidas, a não ser a partir deles. Mas foi a filosofia da consciência que proveu a fonte. A história é um campo de investigação apenas porque reconhecemos nela uma riqueza de evocações das mesmas questões pelas quais nós mesmos somos levados.

A grande façanha de Voegelin é ter tornado clara a estrutura fundamental, ou talvez a não-estrutura, da consciência, em direção à qual a filosofia moderna se moveu. Este é o ponto em que se observa a semelhança com Heidegger. O homem já não é um sujeito confrontando-se com a realidade como um objeto. Ele é um participante dentro da existência, cujo conhecimento do todo depende de sua submissão à ordem dentro da qual ele se encontra. A luminosidade do Ser, sua inescondibilidade, para usar um termo de Heidegger, não nos cabe dominar. Ao contrário, é a dádiva do Ser recebida pela abertura do homem para aquilo que já é dado no começo da própria busca. A filosofia como exegese noética é a grande clareza alcançada. Ao contrário de especulação sobre conceitos hipostasiados, a filosofia foi restaurada em suas origens na experiência. Tanto Voegelin como Heidegger viram isso como o acontecimento de suma importância no século XX e, em suas maneiras diferentes, lutaram fortemente para garantir que não seria perdido no perpétuo esmagamento de levar tudo de volta aos confins manejáveis do discurso acadêmico. Tendo vislumbrado a possibilidade da filosofia liberta do peso morto de resultados proposicionais, eles recusaram-se, em essência, a escrever livros filosóficos. Em vez disso, seus escritos se tornaram, tanto quanto possível, um exercício em filosofia, nunca um relatório dela.

A separação do Ser de qualquer coisa que se pareça com o domínio dos seres é tão decisiva que pode valer a pena sugerir, à guisa de conclusão, uma abertura importante de extensão. Tanto Voegelin quanto Heidegger identificam o componente revelatório do encontro com o Ser e lamentam a extensão de seu esquecimento na história da filosofia. Mas nenhum deles, de maneira reconhecidamente diversa, consegue aquilatar todo o significado de sua realização. O discurso de Heidegger acerca da revelação, enquanto negligencia a realidade dela, é de muitas maneiras notável. Voegelin, embora menos negligente, também é estranhamente incompleto em sua busca das implicações. Não há dúvida de que eles estão variamente insatisfeitos com as elaborações dogmáticas em que a revelação cristã foi vestida e, portanto, mais hesitantes em considerá-la uma fonte para a filosofia. No entanto, mesmo uma análise de fim pareceria minar esse julgamento. A filosofia zombou da morte de Deus e da morte da metafísica, mas o cristianismo, com todas as suas vicissitudes, não alcançou tal desintegração. Poderia ser que algo fosse preservado dentro e abaixo da superfície das crenças? Certamente isso tem que ver com a extensão em que a consciência da presença transcendente permanece uma realidade experiencial dentro das igrejas numa extensão muito mais significativa do que ficou na academia. Há quase algo cômico acerca da busca torturada dos filósofos por uma realidade que é conhecida muito intimamente pela mais simples velhinha dos bancos das igrejas. A justaposição geralmente não é feita porque aderimos a concepções que mantêm separados esses mundos. Entretanto, já que a própria filosofia derrubou os muros, estamos certamente justificados em examinar o espaço e questionar acerca dessa separação.[12]

O Ser para além dos seres não pode ser conhecido através de uma progressão até os níveis do ser. O que é transcendente não pode sequer ser vislumbrado da fronteira dos seres. Pode apenas ser conhecido através de sua autorrevelação.

---

[12] Tentei esboçar esses pensamentos numa extensão maior em *The Third Millennium: Reflections on Faith and Reason* [O terceiro milênio: reflexões acerca da fé e da razão]. Washington, D.C., Georgetown University Press, 1999.

A revelação judaica e a cristã estabelecem, então, a estrutura da experiência filosófica mais claramente do que a própria filosofia. Mesmo quando o conteúdo é definido em termos dogmáticos há pouca incerteza acerca da fonte das definições. Formulações são traçáveis nos acontecimentos e experiências específicos de que dependem e que são perenemente representados novamente dentro da vida da comunidade. A dissociação dos conteúdos de suas fontes é improvável quando a referência se reporta sempre aos acontecimentos engendradores. A revelação apresenta a estrutura da abertura do homem para o Ser com uma transparência que não pode ser desprezada porque ela faz temático o dom do Ser. Como mais tarde Voegelin o formulou, "o fato da revelação é seu conteúdo".[13] O significado dessa observação agora tem de ser estendido ao caráter revelatório da filosofia a fim de encontrar um meio de assegurar sua estrutura como um encontro meditativo contra as tendências perenes em direção à dissociação. É claro, como uma parceira, em vez de uma criada, e certamente não como uma rival, da teologia, pode-se esperar que a filosofia exerça um papel diferente em relação à revelação que se desenrola na história. Numa época em que tal convergência é sugerida pela direção da filosofia e endossada pelos representantes da fé, talvez não seja muito otimismo esperar que possamos estar à beira de um novo começo no mundo moderno, quando a filosofia e a revelação se unam para, de novo, abrigar a vida da razão dentro do tempo. Isso certamente seria uma continuação do grande caminho de anamnese.

David Walsh

---

[13] Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* [A Era Ecumênica], ed. Michael Franz. Columbia, University of Missouri Press, 2000, p. 297, vol. 17, *CW*.

NOTA ACERCA DA TRADUÇÃO INGLESA

Dado o caráter incomum de *Anamnese* dentro da obra de Voegelin, talvez não seja surpreendente que sua tradução devesse também ter as marcas de um projeto de muitas camadas. A tradução original parcial foi empreendida por Gerhart Niemeyer, cuja obra continuou a servir de base para a presente versão completa. Miroslav Hanak serviu como o principal tradutor para o presente volume, traduzindo em primeira mão o que não aparecera antes em inglês, e revendo a tradução de Niemeyer. O próprio Voegelin fez a tradução do prefácio, que ele publicara como "Consciousness and Order" [Consciência e ordem] em *Logos: Philosophical Issues in Christian Perspective* 4 [Logos: questões filosóficas na perspectiva cristã 4] (1983), pp. 17-24. Temos também as traduções do próprio Voegelin para a maior parte do capítulo "Historiogênesis", pois ele fez citações de muitas partes dele tanto no não publicado "Anxiety and Reason" [Ansiedade e razão] (agora em *Collected Works*, vol. 28) como no capítulo posteriormente muito expandido em *A Era Ecumênica*; ambos incorporaram revisões significativas e recomposições. Mark Theodoropoulos colacionou-os com o ensaio alemão original, apenas traduzindo em primeira mão o que não apareceu em nenhuma das versões inglesas. Ocasionalmente preferiram-se formulações em inglês à fidelidade mais estrita ao texto alemão. Gregor Sebba publicou uma tradução de "*In memoriam* Alfred Schütz" em *The Philosophy*

of Order: Essays on History, Consciousness and Politics [A filosofia da ordem: ensaios de história, consciência e política], editado por Peter Opitz e Gregor Sebba (Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, pp. 463-465). A "Carta a Schütz acerca de Husserl" fora anteriormente traduzida por Peter Emberley e Barry Cooper, com a assistência de Brendan Purcell, em sua edição de *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964* [Fé e filosofia política: a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin, 1934-1964] (University Park, Penn., Pennsylvania State University Press, 1993, pp. 19-34). "John Stuart Mill: liberdade de discussão e prontidão para discussão" foi traduzido como "On Readiness to Rational Discussion" [Da prontidão para a discussão racional] em *Freedom and Serfdom* [Liberdade e escravidão], editado por Albert Hunold (Dordrecht, Reidel, 1961, pp. 269-284). Além disso, o próprio Voegelin publicou muito do material de "A ordem de Deus" e "A confissão de Bakunin" em inglês. Citações inteiras são dadas nas notas aos capítulos. Em todos esses casos as traduções disponíveis forneceram um guia indispensável para a presente obra.

Além disso, o volume se beneficiou enormemente da colaboração de um grande time de consultores de tradução. Os membros do conselho editorial das *Obras Reunidas* deram atenção ilimitada ao que eles perceberam ser o volume fundamental da série. Paul Caringella levou com entusiasmo a empresa e foi muito bem apoiado por Thomas Hollweck, Ellis Sandoz e Jürgen Gebhardt. Alguns daqueles que, como Manfred Henningsen, foram alunos e assistentes de Voegelin ao tempo em que *Anamnese* foi publicado puderam dar conselhos úteis. Capítulos individuais foram amplamente revistos por Ken Quandt, Peter von Sivers, Thomas Hollweck, Paul Caringella, Ken Whelan, Gilbert Weiss, e especialmente por Stefan Rossbach, que contribuiu substancialmente para a tradução do capítulo mais extenso "O que é realidade política?". Também sou grato a David McGonagle e Brendan Purcell pelo conselho em algumas traduções latinas. A despeito do envolvimento colaborador generoso, não há dúvida

de que permanecem erros e inadequações, de que os vários contribuintes não têm culpa. A responsabilidade final é do editor e de seu tradutor.

O caráter e a gestação incomuns do volume tornaram necessário mais do que o nível normal de tolerância da Editora da Universidade do Missouri. Sou particularmente grato pela habilidade e paciência de nossa editora de manuscritos, Julie Schorfheide, assim como pela constância da editora de administração, Jane Lago. Uma nota especial de agradecimento é devida à editora geral, Beverly Jarrett, cuja dedicação extraordinária e apoio ao projeto foram provados e demonstrados pelos sofrimentos da jornada.

Finalmente, como na prática prevalecente das *Obras Reunidas*, o presente volume inclui traduções de passos que Voegelin deixou na língua original. Em praticamente todos esses casos, as traduções foram feitas por Miroslav Hanak. Notas adicionais ocasionalmente foram inseridas pelo tradutor ou editor a fim de facilitar ao leitor o acesso e ocasionalmente apresentar uma referência mais moderna. Em todos esses casos, foram usados colchetes para distinguir o material não apresentado por Voegelin. Apenas as notas apresentadas pelo editor são identificadas como tais, já que a maioria delas é do tradutor.

PREFÁCIO

Os problemas de ordem humana na sociedade e na história se originam na ordem da consciência. Portanto, a filosofia da consciência é a peça central de uma filosofia da política.

Que o estado insatisfatório da ciência política – atolada em teorias neokantianas de conhecimento, métodos de valores relacionados, historicismo, institucionalismo descritivo e especulações ideológicas da história – só poderia ser superado por uma nova filosofia da consciência já era claro para mim nos anos de 1920. O primeiro encontro com as mais importantes teorias da consciência que me foram conhecidas, ao tempo, pode ser visto em meu livro *Über die Form des Amerikanischen Geistes* [Da forma da mente americana] (1928), especialmente no capítulo acerca do "Zeit und Existenz" [Tempo e existência]. Os resultados críticos da primeira tentativa ainda são válidos; mas, na época, faltavam-me os conhecimentos históricos e filosóficos que me permitiriam ir substancialmente além da mera crítica. Desde então, nunca mais cessaram os esforços de chegar à clareza acerca de uma teoria da consciência; continuaram através de décadas em obras variegadas acerca dos fenômenos de ordem e da redução dos fenômenos de ordem ao logos da consciência. O resultado mais importante desses esforços foi a iluminação de que era impossível uma "teoria" da consciência no sentido de proposições genericamente válidas acerca de uma estrutura já dada. Pois a consciência não é

um dado dedutível de fora, mas uma experiência de participação no fundamento do ser, cujo logos tem de ser trazido à luz através da exegese meditativa de si mesmo. A ilusão de uma "teoria" teve de dar lugar à realidade do processo meditativo; e este processo teve de passar pelas fases de mais experiência e iluminação.

O caráter da consciência como um processo de aumento de iluminação em seu próprio logos determina a forma do volume aqui apresentado.

Acima de tudo, o volume narra as fases principais do processo meditativo: da primeira iluminação decisiva para seu próprio problema (parte I) até sua formulação final provisória (parte III). Os estudos que articulam a ruptura crítica foram escritos em 1943; originam-se da correspondência com Alfred Schütz e ainda não tinham sido publicados. A parte I do volume junta-as com o título "Recordação" e as deixa preceder pelo "*In memoriam* Alfred Schütz". As iluminações desses estudos se tornaram a pré-condição para o desenvolvimento de uma teoria política em *The New Science of Politics* [A nova ciência da política] (1952) e *Order and History* [Ordem e história] (1956-1957). Quanto à última fase provisória da meditação, eu tinha de apresentar, em junho de 1965, uma preleção sobre a pergunta "O que é realidade política?". O pensamento subsequente acerca dos problemas permitiu aumentá-la três ou quatro vezes em relação a seu tamanho original; e o resultado não previsto foi uma nova formulação abrangente e momentaneamente satisfatória de uma filosofia da consciência. A parte III deste volume apresenta o estudo aumentado sob o título "A ordem da consciência".

A consciência é o centro luminoso que radia a ordem concreta da existência humana na sociedade e na história. Uma filosofia da política é empírica – no sentido preciso de uma inquirição das experiências que penetram, com sua ordem, toda a área da realidade que expressamos pelo símbolo "homem".

O trabalho desta filosofia requer, como dissemos, a constante troca entre os estudos de casos concretos de ordem e a análise da consciência que torna inteligível a ordem humana na sociedade e na história. Já que a análise da consciência pressupõe os fenômenos históricos de ordem (e se refere a eles apenas como exemplos), uma série de estudos especiais foi colocada entre as partes I e III. Esses estudos especiais devem mostrar como a análise da consciência surge do trabalho com materiais históricos. Esses estudos foram selecionados de tal forma que (a) complexos maiores de materiais se tornassem visíveis, o que requer uma filosofia da consciência para a sua penetração teorética, e de tal forma que (b) eles demonstrassem, por seu trabalho analítico dos materiais, como uma filosofia da consciência se desenvolve empiricamente. Os estudos especiais querem enfatizar a correlação empírica íntima entre a análise da consciência e o fenômeno de ordem. Assim como a consciência é o centro que irradia a ordem concreta da existência humana na sociedade e na história, também o empirismo [*Empirie*] de fenômenos sociais e históricos de ordem alcança o empirismo de consciência e suas experiências de participação.

Algumas observações acerca de correlações específicas:

O primeiro dos estudos especiais trata do problema de historiogênesis, i.e., os fenômenos de construções lineares de história nos impérios do Antigo Oriente. A crença convencional de que as culturas do Antigo Oriente tinham uma ideia de "tempo cíclico" revelou-se errada. As culturas antigas produziram de fato os simbolismos da história linear, e os produziram caracteristicamente no contexto de distúrbios sérios de ordem política. Construções lineares surgem dos temores de preservação e de legitimação de ordem; têm a função de restaurar ou legitimar a ordem respectiva, ou de estabelecê-la pela revolução. Além disso, as distorções violentas dos materiais históricos, para esse propósito, são tão características para as construções do Antigo Oriente como para os filósofos modernos da história. A equivalência de construções obsessivas politicamente no meio da especulação mítica e ideológica

é posta em relevo por essa análise. Este primeiro estudo é contrabalançado pelo último, acerca do "Ser eterno no tempo" (1964). Enquanto o primeiro diz respeito ao simbolismo do tempo linear, o último explora o problema da "presença corrente" em que o tempo e a eternidade se encontram. Abre perspectivas de uma filosofia da história além das construções obsessivas e, para este propósito, sugere problemas essenciais numa filosofia de consciência, como a teoria dos "índices de linguagem", que é resumida na parte III do presente volume.

Um segundo complexo de problemas é abrangido pelos estudos acerca da política clássica (1963). O artigo sobre "Justo por natureza" segue o simbolismo tópico do direito natural até sua origem filosófica nas pesquisas aristotélicas sobre a ordem justa da sociedade e sua origem na ordem justa existencialmente. O estudo da questão "O que é natureza?" complementa o anterior, pois o problema de um "Justo por natureza" requer clareza acerca da "natureza" que deve legitimar o "justo". Neste contexto aparecem os problemas aristotélicos de uma consciência do fundamento que são depois aprofundados na parte III do volume.

O terceiro complexo diz respeito às relações entre a civilização ocidental e os impérios mongóis. Por ocasião dos estudos acerca da política renascentista, notei que o aparecimento de Timur levou os pensadores humanistas a desenvolver um novo mito de ação de poder político e histórico-epocal. O desenvolvimento do mito chega à própria concepção do *Príncipe* de Maquiavel. Ocupando-me deste problema, surgiu a monografia "A imagem dos humanistas sobre Timur" (1937). No curso dos estudos subsequentes acerca das relações entre o Ocidente e os impérios mongóis, encontrei as Ordens de Submissão promulgadas pelos khans mongóis aos poderes ocidentais. Submetidos à classificação crítica e à edição, os documentos se revelaram fontes de muita importância, não apenas para as construções mongóis de um direito de conquistar o mundo, mas para a compreensão da construção do império ecumênico em geral. Os resultados foram publicados originalmente sob o

título "As Ordens Mongóis de Submissão enviadas aos poderes europeus, 1245-1255". Para a presente publicação, sob o título "A ordem de Deus", as partes analíticas foram desenvolvidas de tal modo que os paralelos com a lei do império moderno da conquista mundial comunista se tornassem manifestos. Com as duas monografias aqui apresentadas começaram as explorações posteriores do problema da construção do império que, entretanto, ainda não chegaram a sua conclusão. Sinais de uma teoria do império, que até hoje foi negligenciada na ciência política em favor da teoria do Estado nacional, podem ser encontrados em "Historiogênesis" e em "O ser eterno no tempo", assim como na parte III. Uma primeira inquirição de seus principais problemas é feita em minha preleção londrina, "O império mundial e a unidade da humanidade" (1962).[1]

O quarto complexo é formado por dois estudos que dizem respeito às áreas de ideologias. "A confissão de Bakunin" (1946) desenvolve a teoria do império para o caso de um sonhador imperial revolucionário. A preleção acerca de "John Stuart Mill: liberdade de discussão e prontidão para discussão" (1959) trata da decadência da liberdade de discussão através da recusa de discutir racionalmente assim como as técnicas de prevenir as discussões. Liga os estudos de política clássica com a análise da consciência na parte III.

Uma filosofia da ordem é o processo através do qual encontramos a ordem de nossa existência como seres humanos na ordem da consciência. Platão deixou esta filosofia ser dominada pelo símbolo da "Anamnese", recordação. Recordado, no entanto, será o que foi esquecido, e recordamos o esquecido – algumas vezes com dor considerável – porque ele não deve permanecer esquecido. O esquecido culpavelmente será

---

[1] Eric Voegelin, "World-Empire and the Unity of Mankind" [O império mundial e a unidade da humanidade], *International Affairs 38* (1962). [Reeditado em Eric Voegelin, *Published Essays* [Ensaios Publicados], 1953-1965, ed. Ellis Sandoz. Columbia, University of Missouri Press, 2000, pp. 134-55, vol. II, *CW* - N. E.]

trazido à presença do conhecimento através da recordação, e na tensão para o conhecimento, o oblívio se revela como o estado de não-conhecimento, da *agnoia* da alma no sentido platônico. O conhecimento e o não-conhecimento são estados de ordem e desordem existencial. O que foi esquecido, entretanto, pode ser lembrado apenas porque é um conhecimento à maneira de oblívio, que através de sua presença no oblívio provoca o desassossego existencial que forçará seu crescimento à maneira de conhecimento. O oblívio e o conhecimento são modos de consciência dos quais o primeiro pode ser levado ao segundo através da recordação. O recordar é a atividade de consciência pela qual o esquecido, i.e., o conhecimento latente na consciência é elevado da inconsciência até a presença da consciência. Nas *Eneadas* (4.3, 30) Plotino descreveu esta ação como a transição de um pensamento não articulado para um pensamento articulado que a percebe. Através de um ato de atenção que percebe (*antilepsis*), o conhecimento não articulado (*noema*) é transformado no conhecimento consciente; e este conhecimento antiléptico se torna, então, fixo através da linguagem (*logos*). A recordação, então, é o processo pelo qual o conhecimento não articulado (*ameres*) pode ser elevado até o reino das imagens da linguagem (*to phantistikon*) de tal modo, através da expressão no sentido preciso de tornar-se uma coisa no mundo externo (*eis to exo*), que se torne uma presença linguisticamente articulada na consciência.

Em meu *Ordem e história* analisei como a iluminação de Platão acerca da recordação muda, e ganha profundidade, desde os primeiros até os últimos diálogos: (a) No *Meno*, o mito popular de uma pré-existência da alma é introduzido a fim de tornar inteligível como o conhecimento que diz respeito à *eidos* da virtude pode ser elevado do oblívio mundano, através da ação filosófica, até uma presença de consciência que corresponderá a seu pleno conhecimento na pré-existência. (b) Na *República*, a tradição do mito muda para a forma de mitopoese filosófica; o conhecimento relativo à ordem do homem e da sociedade que se origina na ordem da alma através da cisão do Agathon é agora compreendido em sua tensão para o oblívio

na caverna do mundo com seus jogos de sombra de ordem, i.e., para a desordem existencial da pólis; o representante do conhecimento de ordem agora se torna o rei-filósofo da Kallipolis e o filósofo real Sócrates-Platão cria o mito filosófico do Julgamento. (c) No *Timeu-Crítias*, finalmente, a recordação eleva o conhecimento abrangente da existência social humana, ligada à ordem da história e ao cosmos, da inconsciência para a consciência. A recordação se expande numa filosofia de consciência em suas tensões de consciência e inconsciência, de latência e presença de conhecimento, de conhecimento e esquecimento, de ordem e desordem na existência pessoal, social e histórica, assim como se expande numa filosofia de símbolos em que essas tensões encontram sua expressão linguística. Entretanto, o conhecimento do homem que diz respeito a sua tensão para o fundamento divino do ser permanece o centro da consciência; o que é recordado são as origens, os começos e os fundamentos de ordem na presente existência do homem. As ênfases colocadas por Plotino na articulação linguística da consciência recordante, que é um elo para o *De Memoria* de Aristóteles, chamam a atenção para o fato de que em relação à presença corrente da consciência, na tensão entre o tempo e a eternidade no Entremeio platônico, toda a expressão simbólica é um contorno na externalidade do mundo e de seu tempo. Quando a recordação alcança a articulação na expressão linguística do conhecimento, ela cai nas condições do mundo. No mundo externo o símbolo pode separar-se da consciência recordante, pode tornar-se opaco para a experiência expressa; e o conhecimento recordante pode de novo afundar da presença da consciência na latência do olvido. Em tempos de desordem social, como o nosso, estamos rodeados pelo detrito de símbolos que expressam recordações passadas, assim como pelos símbolos de revolta contra o estado de olvido; portanto, a tarefa de recordação tem de ser começada novamente.

O caráter anamnésico das análises coligidas no presente volume lhe determinou o título.

MUNIQUE, FEVEREIRO DE 1966.

1. *In memoriam* Alfred Schütz

O diálogo filosófico com Alfred Schütz começou nos anos de 1920, em nossos dias de estudantes na Universidade de Viena; continuou até que sua morte em 1959 o cortou.

Durante o período vienense, o diálogo tomou a forma de conversas madrugadas adentro. Depois de nossa emigração em 1938, ficamos separados geograficamente - Schütz vivia em Nova York; eu, na Louisiana. Minhas visitas ao Leste forneceram a única oportunidade para conversas; o grosso do diálogo foi feito por carta.

Os três textos publicados neste volume datam do período da correspondência. O primeiro, a carta acerca de *Krisis der Europäischen Wissenschaften* [Crise da ciência européia], de Husserl, indaga da adequação de sua concepção de consciência. Em seguida, na sequência de origem estavam as experiências anamnésicas por meio das quais eu esperava desvelar as experiências que, em meu caso, motivam a consciência filosófica. Elas são aqui apresentadas como o terceiro item, sob o título "Anamnese". A sequência de procurar e encontrar estas experiências foi a análise da consciência intitulada "Da teoria da consciência", que agora introduz a "Anamnese" anterior. Estes três textos formam uma unidade meditativa. Foram escritos entre o final de setembro e o começo de novembro de 1943, sob o estímulo de uma visita a Schütz em Nova York.

Graças às discussões de Nova York e à correspondência subsequente conseguimos; ao menos provisoriamente, alcançar alguma clareza no que diz respeito às experiências que motivam o pensamento filosófico.

Essa questão nos preocupara desde o começo de nosso diálogo, mas com as ferramentas filosóficas então disponíveis não era possível obter uma iluminação satisfatória dela. O ponto de partida comum a ambos foi determinado por nosso treinamento na metodologia neokantiana, e particularmente pela fenomenologia de Husserl. Além disso, ambos aprendêramos de Max Weber que as ideologias não te levam a lugar nenhum nas ciências, embora não soubéssemos por que métodos atacar o problema que diz respeito às ideologias, e, na verdade, o próprio problema das ideologias. Finalmente, tínhamos em comum o projeto de esboçar, com os meios filosóficos à nossa disposição, uma teoria de ação social e de ordem política. Quanto aos esforços concretos, entretanto, nossos estilos se distanciavam.

Schütz era intelectualmente muito mais vigoroso, muito mais atento a resultados tangíveis. Portanto, ele continuou a trabalhar sistematicamente no e com o método fenomenológico. O primeiro resultado de seus esforços foi *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einfuhrung in die verstehende Soziologie* [A construção dotada de sentido do mundo social: uma introdução à sociologia intelectiva] (1932). Neste trabalho, as teorias de Max Weber, Edmund Husserl e Henri Bergson ilustram o pano de fundo da própria teoria de Schütz acerca da ação, do sentido da ação e do entendimento. Seu trabalho posterior na América tomou a forma de numerosos estudos individuais, agora começando a ser acessíveis a um público maior com a publicação de seus *Collected Papers* [Artigos coligidos] na série *Phaenomenologica*. Os mais importantes destes trabalhos posteriores, parece-me, são os acerca dos problemas da realidade. Acima de todos, destacaria os grandes estudos "On Multiple Realities" [Das múltiplas realidades] e "Symbol,

Reality, and Society" [Símbolo, realidade e sociedade], juntamente com o menor acerca de "Don Quixote and the Problem of Reality" [Dom Quixote e o problema da realidade]. São indicadores dos efeitos estimulantes da filosofia e sociologia americana; em particular, vão para além da fenomenologia, desenvolvendo pensamentos que estão implícitos no pluralismo de William James.

Comparados ao progresso vigoroso de Schütz, os meus pontos de partida foram muito mais hesitantes. Meus interesses tendiam para a política platônico-aristotélica, e quando estudei os clássicos não pude deixar de notar que os pressupostos de seu filosofar acerca da ordem política diferiam radicalmente daqueles da fenomenologia, embora eu não fosse capaz de compreender claramente as diferenças nas experiências motivadoras. Portanto, não poderia aventurar-me além da empresa de estudos especializados - *Über die Form des amerikanischen Geistes* [Da forma da mente americana] (1928), *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* [A ideia de raça na história do espírito, de Ray até Carus] (1933), *Der autoritären Staat* [O Estado autoritário] (1936), *Die politischen Religionen* [As religiões políticas] (1938) - de tal modo que eu pudesse gradualmente adquirir o conhecimento histórico e filosófico de que precisava para lidar com os problemas que eu sentia mais do que entendia.

Foram as conversas de Nova York de 1943 que deixaram clara para nós ambos a questão que estávamos perseguindo em nossas tentativas diferentes, mas paralelas: o filosofar fenomenológico como o de Husserl é, em princípio, orientado para o modelo da experiência de objetos no mundo externo; o filosofar clássico acerca da ordem política é igualmente, em princípio, orientado para o modelo de experiência noética do ser divino transcendente.

Embora a nova iluminação não tenha forçado nenhum de nós a abandonar sua linha de tratamento, forçou-nos, na verdade, a reconhecer certos limites e a fazer certas correções.

Para Schütz o grande obstáculo para o desenvolvimento de sua teoria era o problema fenomenológico do ego transcendental e a intersubjetividade, em que Husserl, em suas *Meditações cartesianas* de 1931, já tinha soçobrado. A herança egológica da intersubjetividade tinha de ser abandonada. As mais decisivas confissões de Schütz do mundo social como um dado histórico que é impenetrável à fenomenologia ocorrem nos artigos de 1955. Destacaria particularmente as formulações em *Artigos coligidos*, 1, pp. 312 e seguintes, e 2, pp. 228 e seguintes. O padre H. L. van Breda chama a atenção para esta revisão da teoria em seu prefácio aos *Artigos coligidos*, vol. 1: "Aprés avoir tenté de dériver l'intersubjectivité a partir de l'Ego transcendental, Schütz semble avoir reconnu les limites de ce point de vue égologique em se heurtant à l'intersubjectivité comme a une sorte de facticité primordiale. Mais-peut-être aussi sur ce point Schütz rencontre-t-il la dernière pensée de Husserl lui-même?" [Depois de ter tentado obter a intersubjetividade do ego transcendental, Schütz parece ter reconhecido os limites deste ponto de vista egológico, atirando-se na intersubjetividade como um tipo de facticidade primordial. Mas será talvez neste ponto que Schütz encontra o último pensamento do próprio Husserl?].

Para mim esta iluminação levou à conclusão de que conquanto a política clássica seja o fundamento de todo o filosofar acerca da ordem da sociedade, não é de modo nenhum a última palavra no assunto. Em primeiro lugar, existe de fato uma rede de comportamento imanente do mundo, particularmente toda a área do comportamento planejador racional dirigido a um fim, cuja interpretação exige uma teoria como a que Schütz desenvolveu. Em segundo lugar, porém, em conexão com as experiências que imediatamente nos dizem respeito, o problema geral do relacionamento entre experiência e símbolo se tornara claro para mim. Quanto à realidade, a ênfase mudou para as experiências; portanto, tive de abandonar meu projeto já em estado bem adiantado (História das ideias políticas), por estar obsoleto. Foi substituído por novas investigações acerca da filosofia da consciência – acerca das

experiências de ordem, de suas expressões simbólicas, das instituições fundantes, e, finalmente, da própria ordem da consciência.

O diálogo filosófico terminou com a morte de Schütz. Mas terminou? Quase quatro décadas de pensamento compartilhado e crítica mútua não apenas deixaram suas marcas no trabalho, mas também deixaram para trás o hábito de se perguntar, através daquele trabalho, o que a outra pessoa diria a respeito. Uma das mais agudas mentes filosóficas de nosso tempo é ainda o companheiro silente de meu pensamento.

2. Uma carta a Alfred Schütz acerca de Edmund Husserl

903 Camelia Avenue
Baton Rouge, L. A.
17 de setembro de 1943

Caro amigo,

Por favor, aceita nossos agradecimentos sinceros por aquelas ótimas noites que pudemos compartilhar contigo e com tua querida esposa. Lamentavelmente, o tempo que passamos juntos foi tão breve que não nos permitiu discutir muitas coisas que certamente são de grande interesse para nós ambos...

Mesmo agora, a impossibilidade de comunicação contigo face a face me causa grande dor. Kaufmann foi muito gentil em emprestar-me o ensaio de Husserl "A crise das ciências europeias", que aparece no volume 1 de *Philosophia*. Acabei de lê-lo e gostaria de discuti-lo contigo. Deixa-me apresentar apenas alguns breves comentários – podes não ter tempo de entrar em particularidades em tua resposta, mas talvez pudesses dizer-me quando eu não compreendi bem Husserl.

Para começar: a impressão geral é magnificente – não apenas em comparação com outras produções filosóficas de

nosso tempo, mas também em comparação com muitos outros trabalhos de Husserl. É muito gratificante que Husserl não caia na tolice oficiosa ("estupendas" e "laboriosas" análises, e assim por diante) que mancham algumas páginas das *Ideias*; apenas duas ou três vezes ele se debruça sobre a "existência filosófica". A despeito da linguagem árida, o ensaio se move na atmosfera olímpica do puro entusiasmo filosófico. O tratamento da matéria é de mestre; a apresentação dos problemas da visão de mundo galileana e das oclusões que levaram ao fisicalismo são de clareza sem precedentes; finalmente, o problema da subjetividade transcendental como *o* tema da filosofia desde Descartes nunca foi revelado para mim de maneira tão clara como neste caso. A crítica das tentativas anteriores de formular a questão transcendental parece muito pertinente. Do mesmo modo, o aprofundamento da dimensão "egológica" e a fundação da objetividade do mundo acerca das façanhas do ego transcendental são muito bem-sucedidas. Estou mais do que propenso a reconhecer esse ensaio como o empreendimento mais significativo na crítica epistemológica de nosso tempo.

No entanto, esse ensaio também me desapontou, assim como outras obras de Husserl. A crítica epistemológica pode bem ser um tópico eminentemente importante da filosofia, mas não exaure toda a gama do esforço filosófico. Dentro desta linha, a crítica epistemológica não é nem um tópico independente nem uma esfera em que todos os outros problemas filosóficos têm raízes. Se fosse assim, o estabelecimento da fundação de uma crítica epistemológica significaria também o estabelecimento da fundação da filosofia. O ensaio é, assim como as *Investigações lógicas* e as *Ideias*, um prefácio a uma filosofia, mas não uma empresa filosófica bem fundada. Naturalmente esta objeção poderia ser oposta por um argumento de que grandes revelações serão encontradas nas obras de Husserl ainda não publicadas. No entanto, ouço este argumento há vinte anos e, como tal, ele me faria suspeitar de um grande pensador que nem uma vez tocasse, no curso de um rico número de publicações, um problema fundamental

de filosofia, exceto no final de sua vida. Portanto, parecer-me-ia muito justificado não esperar das próximas publicações do espólio de Husserl nada que pudesse enriquecer, em dimensões não esperadas, a já familiar fileira dos tópicos de Husserl, por mais valiosos que possam ser os estudos críticos lógicos e epistemológicos contidos nos manuscritos ainda não publicados. Entretanto, acredito que, baseando-me no ensaio sob investigação, as razões se tornam claras quanto ao porquê de não se poder esperar nada mais que se qualificasse como fundamental no sentido filosófico. Permite-me fazer algumas observações acerca da matéria.

(1) Husserl revela nesse ensaio uma imagem da história que não é, em suas linhas gerais, nem um pouco diferente da imagem da história desenhada em suas preleções de Viena a que compareci. Essa imagem é vitoriana. A história relevante da humanidade consiste na Antiguidade grega e na Idade Moderna desde o Renascimento. Em consequência, o helenismo, o cristianismo, a Idade Média – um espaço de tempo insignificantemente curto de mais de dois mil anos – são um interlúdio supérfluo; os hindus e os chineses (a quem Husserl coloca entre aspas) são uma curiosidade levemente ridícula na periferia do globo terrestre, em cujo centro está o homem ocidental, como homem *per se*. O homem é uma criatura racional. "Em consequência, a filosofia e a ciência são um movimento histórico da revelação da razão universal, 'inata' no homem como tal" (p. 92). Foi na humanidade grega que a *enteléquia* na humanidade alcançou uma ruptura (p. 91). Depois da fundação inicial da filosofia pelos gregos e do intervalo de dois mil anos, durante os quais esta *enteléquia* evidentemente se divertiu alhures, seu restabelecimento moderno foi alcançado com Descartes. Este restabelecimento cartesiano moderno foi errôneo devido a certas imperfeições, magistralmente analisadas por Husserl. Kant deu um bom passo inicial parcial em tentar levar a filosofia de volta para o caminho certo. Saltamos a filosofia do idealismo alemão e do romantismo; isto nos traz à fundação final da filosofia, incorporada no transcendentalismo husserliano.

(2) Não acredito que se possa dizer muito em defesa dessa imagem empobrecida da história intelectual da humanidade. Pode-se objetar, na verdade, que esse empobrecimento é devido à candura perdoável de um grande filósofo sistemático, a qual não tem nenhuma relação com suas realizações; pode até ser inadequado trabalhar este ponto com tanta ênfase explícita. Na verdade, eu poderia, a meu turno, objetar que um filósofo alemão pós-hegeliano, incapaz de lidar melhor com o problema da historicidade do espírito – como é evidente pelo ensaio em questão –, é por esse mesmo motivo um filósofo de solidez dúbia. No entanto, não recorrerei a esse argumento. Parece mais importante para mim, como evidenciado pelo ensaio em questão, que sua imagem da história não é um descarrilamento acidental sistematicamente perdoável; em vez disso, representa uma pressuposição direta da temática de Husserl.

O parágrafo 15 (pp. 145 e seguintes) introduz uma instrutiva "reflexão acerca do método de nossa maneira histórica de pensar". Os princípios deste método são os seguintes:

(a) O transformar histórico da filosofia tem uma teleologia.

(b) Esta teleologia pode ser "compreendida de dentro" das formas históricas de filosofar.

(c) É esta teleologia "compreendida de dentro" e elucidada que permite a formulação do próprio *télos*, então fazendo dele a tarefa do filósofo de hoje (i.e., de Husserl).

(d) Portanto, a tarefa filosófica pessoal se torna revelada através da compreensão do *télos* na história do espírito moderno.

(e) Isso, entretanto, não torna a tarefa uma relativização histórica. O que está envolvido aqui não é um arranjo numa "sequência causal meramente externa". O *télos* é eterno e se desvela apenas no transformar histórico.

(f) A existência do filósofo, portanto, adquire um caráter dialético único, revelado nas duas seguintes teses husserlianas:

(aa) "Somos exclusivamente um produto da transformação historicamente espiritual."

"Este tipo de iluminação da história como uma regressão à fundação inicial dos fins que são elos nas correntes das gerações futuras (...) não é nada mais do que uma autolembrança legítima do filósofo daquilo *a que ele realmente está aspirando*, do que constitui a vontade nele, *por causa da* vontade e *como* a vontade de seus antepassados espirituais. Isto significa revitalizar o significado histórico escondido da conceptualidade sedimentada que é tida por fundamento certo de seus labores não históricos e privados."

(bb) "Mas de acordo com sua essência, cada fundação inicial tem de ser associada com a fundação final, que é a tarefa do processo histórico. Esta fundação final é completada quando a tarefa atingiu claridade perfeita, tornando-se, então, um método apodítico que em cada passo do processo de obtenção é uma rodovia contínua para novos passos, *que tem a natureza do absolutamente cheio de sucesso, i.e., do apodítico. A filosofia como uma tarefa infinita chegaria então a seu começo apodítico, seu horizonte de procura apodítica.*" (Ênfase minha).

(g) A "fundação final" deve ser distinguida das autolembranças, levada a efeito por todo filósofo histórico a fim de fixar sua própria atitude perante seus pares no passado e no presente. A autointerpretação de todos os filósofos não nos ensina nada a respeito do "que" é da essência em termos de história da filosofia. O *télos* da história é revelado apenas na interpretação da fundação final obtida por Husserl; com sua ajuda, então, os

filósofos do passado poderiam ser entendidos melhor do que eles tinham entendido a si mesmos.

(h) Segue-se da posição privilegiada da visão teleológica da história, obtida da fundação final, que esta visão não pode ser refutada por argumentos históricos (talvez do tipo de que o filósofo, como mostrado factual e filologicamente, tenha pretendido algo inteiramente diverso do que Husserl imputa a ele baseado em seu conhecimento do *télos*). No testemunho de uma visão universal crítica brilha afinal por trás dos "fatos históricos" da história da filosofia uma harmonia significativa do processo histórico.

(3) A relação entre a tarefa sistemática do filósofo transcendental e a história da filosofia é sumariada nas seguintes fórmulas: "Portanto, somos em nossa filosofia os *funcionários da humanidade*" (p. 93) e "Somos, de fato, o que somos, como funcionários de uma humanidade filosófica moderna, como herdeiros e co-herdeiros de uma direção de vontade *contínua incessante*, e temos esta função depositada em nós por uma fundação inicial, que é, no entanto, ao mesmo tempo uma fundação tardia e uma alteração da fundação grega original. É a última que abriga o *começo teleológico*, e é, consequentemente, o verdadeiro nascimento do espírito europeu tomado como um todo" (p. 146).

Esta formulação, vista no contexto dos princípios formulados no parágrafo 15, clama por algumas poucas observações. E, como podes imaginar, sinto a necessidade de dar voz a todos os tipos de comentários eficazes. Então, por exemplo, gostaria de indicar que, em geral, tenho restrições contra qualquer tipo de funcionário; a esse respeito, não faço uma distinção suficientemente clara entre os funcionários do Partido Nacional-socialista e os funcionários da humanidade; ou eu acrescentaria que os funcionários do partido matam homens, ao passo que o funcionalismo da humanidade não lança um olhar suficientemente penetrante na essência desse mal que pudesse revelar a ele, ao menos, uma das raízes na substância

do funcionalismo – mas neste ponto Lissy diz que é grosseiro da minha parte enviar-te, como agradecimento pela esplêndida refeição que nos prodigalizaste nos Champs-Elysées, uma crítica de Husserl, e que, se eu francamente insistisse nisso, ao menos a crítica deveria evitar qualquer "mistura humorística". Sejamos sérios.

Qualquer análise séria da posição de Husserl, entretanto, é envolvida por dificuldades; mesmo que a formulação de sua atitude seja muito clara linguisticamente, não é tal quanto ao processo de pensar. Husserl não era nenhum filósofo radical no sentido de que ele via claramente as *raízes* de seu pensamento. Seu radicalismo, que ele nunca deixou de enfatizar, não é um radicalismo de existência filosófica; ao contrário, é um radicalismo que resulta de sua busca de um problema especial, que é, especificamente, o da filosofia transcendental. É este ponto especial que eu acredito que ele tenha buscado até às suas raízes – nesse aspecto, o radicalismo de seu *pathos* é legítimo. Embora a questão de que seu avanço na objetividade do conhecimento do mundo – até às raízes dentro da subjetividade fundante do ego – seja, na verdade, um avanço nos problemas fundamentais da filosofia, Husserl não chegou sequer próximo de tocá-la, tanto quanto posso ver, em suas obras publicadas. Parece-me que, a esse respeito, Husserl demonstra uma candura notável. A clareza das fórmulas linguísticas do ensaio sob investigação esconde um mundo de implicações materiais que teria de ser completamente desenvolvido de tal forma que a própria posição de Husserl pudesse ser adequadamente compreendida. Tal desenvolvimento obviamente não pode ser levado a efeito em uma carta, e, temo, não merece o esforço de desenvolvimento em sua extensão exigida. Portanto, tenho de confinar meus esforços em apresentar apenas brevemente alguns de seus fundamentos escondidos, deixando para tua imaginação o completar do pano de fundo e as conclusões.

(a) No mais alto e mais geral fundamento, a teleologia histórica de Husserl clama por uma classificação sob a categoria

de especulação averroísta. Tratei desse tópico pormenorizadamente em meu *Estado autoritário*, como um motivo ocasionador da ascensão das especulações nacional-socialistas e fascistas. Meu artigo acerca de *Sigério de Brabante*, com que provavelmente estás mais familiarizado, pode tornar claras as razões desta classificação. Temos de distinguir na filosofia ocidental entre duas posições fundamentais acerca da essência do homem; elas são representadas muito claramente pela ortodoxia cristã de Santo Tomás de Aquino e pela heterodoxia de Sigério. A posição tomista põe ênfase na singularidade da substância humana (*intellectus*), a de Sigério na alma do mundo, da qual a substância humana singular é uma partícula. Ambas as posições podem ser historicamente encontradas já na doutrina de Aristóteles acerca da alma (*De Anima 3*), a qual deixou essa questão equilibrada, de tal modo que, na verdade, qualquer uma das posições pode ser deduzida do *De Anima*.

A suposição de uma alma do mundo e da correspondente natureza da alma individual *qua* partícula daquela eu chamo simplesmente de posição averroísta, porque os comentários de Averróis das obras de Aristóteles se tornaram, em termos de história literária, a mais importante fonte no Ocidente da construção desta posição desde o século XIII. Estou, é natural, claramente a par do fato de que Averróis não desenvolveu esta posição como uma iluminação original. A filosofia de Zenão do *logos* do mundo e sua *apospasmata* [centelhas] como almas individuais a contém em princípio. A posição averroísta experimentou, nesse sentido, numerosas alterações e formações herdeiras. A alma coletiva pode ser entendida como estando acima das almas individuais como uma alma transcendente ao mundo, como é com Zenão, ou o coletivo pode ser transferido para o próprio mundo, como, por exemplo, a *enteléquia* racional do desenvolvimento humano para a perfeição, que representa um componente substancial da filosofia kantiana da história; pode também aparecer na figura de uma coletividade particular, intramundana, como no caso

das especulações coletivistas do comunismo, nacional-socialismo e fascismo.

O *télos* coletivista de Husserl da razão filosófica poderia ser qualificado dentro dos sistemas de coordenadas dessas variações averroístas da maneira que se segue: à medida que o *télos* coletivista de Husserl é uma substância espiritual ou racional, ele está intimamente ligado ao *logos* estoico ou ao *intellectus* averroísta. O problema da filosofia se torna identificado com o problema do espírito em geral, e à medida que o espírito é a substância do homem, torna-se ele identificado com o problema do homem em sua forma totalmente desenvolvida. "As verdadeiras batalhas espirituais da humanidade europeia como tal são travadas como batalhas de filosofia" (p. 91). A humanidade se torna, entretanto, reduzida à humanidade européia, como se mostra evidente nessa passagem e alhures (cf. especialmente p. 92) e diferenciada dos "tipos antropológicos meramente empíricos" como se faz evidente na China e na Índia (p. 92). O problema da humanidade, então, muda da universalidade zenônica, averroísta e kantiana para a esfera histórica, e "o homem" se torna um fenômeno histórico finito de períodos específicos da história humana, i.e., da Antiguidade e da Modernidade. (O homem medieval poderia ser considerado, embora isso não seja afirmado expressamente, como sendo também "apenas um tipo antropológico", o mesmo ocorrendo com o homem chinês e o indiano.) Devido a esta redução da humanidade a uma comunidade de indivíduos empenhados em filosofar uns com os outros no sentido de Husserl, o *télos* filosófico é transportado para a vizinhança de coletividades particulares intramundanas do tipo do proletariado marxista, do "Volk alemão" de Hitler, e da *Italianà* de Mussolini.

(b) A metafísica historicamente coletivista de Husserl tem consequências para o seu método histórico. A redução do coletivo a um segmento pequeno e verdadeiramente humano implica a irrelevância histórica do *quantum* preponderante da história humana sob o título de "meramente

antropológico". Mas mesmo dentro deste pequeno segmento relevante ocorre uma diferenciação de relevância. Dentre as várias possibilidades que estão disponíveis para ele, Husserl escolhe a sua, induzido pelo espetáculo dos sistemas filosóficos que sucedem uns aos outros, indo e vindo, sem nenhum deles se qualificar como o definitivo. Temos de concluir que a história da filosofia (já que é idêntica à história do espírito humano relevante) não tem sentido? Ou a história é regida por alguma ordem e, junto com ela, por algum sentido? Sua resposta é o *télos*, que vem à luz na fundação original e, então, gradualmente se desvela através de caminhos de várias maneiras dramáticos cada vez mais claramente, até que alcança o fundamento final apodítico. Traduzindo isso da linguagem de Husserl numa linguagem mais comum: Husserl é um filósofo do progresso no melhor estilo do período da fundação do Reich bismarckiano, acerca do qual Nietzsche fez várias observações. Toda filosofia do progresso, que é fundada na presunção de um *télos* autorrevelador, defronta-se com a solução de um grave problema de relevância, que já em Kant foi considerado muito perturbador. Kant, também, lida com o problema da razão em sua metafísica da história como razão revelada no curso da história num progresso infinito para a perfeição. Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* ele faz frutificar a ideia de revelação, e numa passagem-chave expressa seu "pasmo" [*das "Befremden"*] de as gerações humanas anteriores serem, por assim dizer, pedras de apoio nas quais a última, a geração perfeita, atinge o seu fim. Não é o homem, sob essa suposição, historicamente um mero meio para um fim que pode ser alcançado apenas pela humanidade na última fase de seu desenvolvimento? Kant permite que a matéria descanse aí, repousada em "pasmo". Ele gostaria, na verdade, de ser sistemático, mas não é, entretanto, impelido a confrontar esta questão decisivamente. De fato, a concepção averroísta é apenas um componente da sistemática de Kant como um todo, e o significado da existência humana individual, em

qualquer ponto histórico dado, tem para ele, em qualquer caso, uma explanação satisfatória, graças a sua crença na imortalidade da alma e em seu status de realização no além. Além disso, a preferência dada a gerações futuras se afirma menos crassamente em Kant, já que sob a presunção de um processo infinito de perfectibilidade, cada geração histórica empiricamente compartilha com toda outra geração o fado da imperfeição.

Husserl vê este problema a uma luz um tanto diferente. Ele compartilha da crença de Kant no progresso da razão como um desvelar do *télos* no curso da história. Mas não acredita num progresso infinito. Seu fundamento final não reside num ponto infinitamente remoto; ao contrário, ele o vê obtido no aqui e agora através da fenomenologia. Através do estabelecimento da fenomenologia, a filosofia obteve seu "começo apodítico" (p. 147), e a tarefa infinita da filosofia (que é também seu esforço) termina dentro "do horizonte da continuação apodítica". Portanto, temos de distinguir duas fases na história da razão segundo Husserl: a primeira se estende desde a fundação inicial grega, que foi renovada por Descartes, até a fundação final de Husserl; a segunda fase começa com Husserl como uma continuação apodítica de sua fundação final apodítica. Quando nos recordamos de que *a enteléquia* "tinha aparecido pela primeira vez na humanidade grega" (p. 91), de tal modo que a história pré-grega é uma pré-história da humanidade legítima, chegamos a um total de três fases. A filosofia da história de Husserl assume então a forma de uma típica filosofia de três estágios, com o Velho Testamento representando a fase pré-grega, o Novo Testamento datando da fundação inicial grega, e o *evangelium aeternum*, que começa com a fundação final de Husserl. A fase final, a continuação infinita da filosofia fenomenológica dentro do horizonte da fundação final apodítica, tem as mesmas estruturas filosóficas que o reino final marxista e o milênio hitleriano.

A posição de Husserl diante do período do Novo Testamento (da fundação inicial até a fundação final) merece

uma consideração especial. Kant expressou algumas preocupações, confessando um "pasmo", de que as gerações precedentes à fundação final deveriam ser meras estações transitórias da razão; úteis e talvez necessárias no caminho da perfeição, mas não tendo nenhum valor absoluto em si mesmas. Verificamos que Husserl não tem esse traço de humanidade kantiana. O fato de os gregos e a moderna filosofia desde Descartes serem um mero fertilizador histórico para o solo, do qual nasce a flor da fundação final de Husserl, não parece espantá-lo de maneira alguma; para ele essa relação é muito normal. Levantar essa questão, entretanto, não pretende de maneira nenhuma ser um passo preliminar para negar humanidade a Husserl – o problema é mais profundo. A ausência de um "pasmo" humanitário de Kant, a ausência de uma resistência íntima a ver a história como pré-história, e a permitir que uma "história legítima" (nas palavras de Lênin) – nos termos de Husserl, uma história "apodítica" – apresente a fundação final, colocam Husserl, ao contrário, fora da problemática de progresso como formulada no século XVIII com todas as suas implicações humanitárias. Em consequência, torna-se imperativo grupá-lo juntamente com as expressões messiânicas do fim dos tempos que surgiram em nossa era. A história "apodítica" de Husserl não é, assim como a história "legitimamente" comunista, uma continuação da história empírica (notar a recusa apaixonada de Husserl em permitir que sua interpretação teleológica da história seja oposta aos argumentos empiricamente históricos). Em vez de ser essa continuação, é uma transposição da história a um novo nível de revelação do espírito humano, com o qual começa uma nova apodicidade. O radicalismo de Husserl tem, afora um componente especificamente problemático de subjetividade transcendental, um componente messiânico na força com que a fundação final se torna, com sua apodicidade no domínio historicamente social, o estabelecimento de uma seita filosófica do fim dos tempos.

Para elucidar a estrutura peculiar da metafísica de Husserl foi necessário mencionar frequentemente fenômenos paralelos na esfera política. Além da afinidade estrutural, a metafísica da história de Husserl não tem mais que ver com o nacional-socialismo ou o comunismo do que com Joaquim de Flora, cuja periodização da história corre um curso paralelo. Observada de um ponto de vista metodicamente diferente, a posição de Husserl mostra uma afinidade próxima a certas aparências contemporâneas do espírito - quero dizer, com a metodologia histórica das escolas do sudoeste da Alemanha; é ainda mais proximamente relacionada com as obras históricas padronizadas nesta metodologia. Obras que lidam com a história política são menos relevantes neste contexto do que uma história intelectual clássica como a *Genossenschaftsrecht* [A Lei de Sociedade] de Gierke. A razão de ser desta obra é a suposição de que a substância de uma comunidade política é sua personagem como uma "*Realperson*" [pessoa real]. Em consequência, a história das ideias políticas e jurídicas deve proceder seletivamente, organizando os fatos históricos como uma corrente de desenvolvimentos que leva ao desvelar da ideia de uma "*Realperson*". Portanto, de uma enorme quantidade de materiais históricos, Gierke seleciona migalhas que podem ser mais ou menos adequadamente interpoladas nesta sequência, independente do que essas migalhas significavam no contexto do autor [original], e independente de quais desses materiais ficam às escondidas. Este é o método de Husserl, mesmo sem o aparato terminológico da *enteléquia* e as fundações inicial e final. Procedendo dessa maneira Gierke encontra dificuldades, e Dunning foi suficientemente indiscreto para lançar alguma luz na violação fantástica que Gierke fez de Bodin. Subsequentemente, Gierke foi obrigado a publicar uma retratação embaraçada na terceira edição de *Althusius*. O que Dunning fez no caso de Bodin poderia ser feito no caso de praticamente todo autor com que Gierke lidou. Esta calamidade não poderia acontecer a Husserl, porque ele rejeita desde o início argumentos empiricamente históricos contra seu *télos*. Portanto, aventuro-me a dizer que a obsessão demoníaca da

era de Gierke em tratar a história do mundo como um trabalho inicial árduo para a glória de qualquer tempo presente dado – neste caso, o de Gierke – é levada por Husserl ao nível de um messianismo que rejeita qualquer correção baseada na realidade empírica. Poder-se-ia criticar Gierke por causa dos materiais que ele escolheu para sua interpretação; Husserl não está sujeito a essa crítica, pois sua interpretação da história, por definição, não pode estar errada. Estou-me referindo aqui a uma historiografia "demoníaca", porque o historiador que procede dessa maneira absolutiza sua própria posição intelectual condicionada historicamente; de fato, ele realmente não escreve história, mas emprega mal materiais históricos, usando-os para sustentar sua própria posição. Uma história intelectual que evita o mau emprego tem a tarefa de penetrar cada posição da história intelectual até o ponto onde ela é fundada, i.e., até onde ela é enraizada nas experiências de transcendência do respectivo pensador. Apenas quando a história intelectual é buscada com sua visão posta neste fim metodológico é que ela pode atingir seu fim filosófico, que é o espírito em sua historicidade; ou, dito diferentemente, ela pode entender as incorporações históricas do espírito como variações do tema das experiências de transcendência. Essas variações se sucedem umas às outras de uma maneira empiricamente factual, não arbitrariamente; elas não produzem uma série anárquica; elas põem em relevo séries de ordem, mesmo se esta ordem é de algum modo mais complicada do que os metafísicos do progresso gostariam que fosse. (Não é necessário dizer que não posso aqui entrar em pormenores acerca de nenhum desses tipos de ordem.) Uma reflexão histórica legítima não aceita esta tarefa, conferida a ela pela empresa historiográfica de Gierke e mais ainda pela teoria de Husserl, de interpretar a posição consumada de alguém como um sedimento de história (embora esta autointerpretação possa ser, por falar nisso, um resultado secundário valioso da consciência histórica). Ao contrário, a primeira tarefa é penetrar o Gestalt intelectual-histórico de outros até o ponto da transcendência, e, através de tal penetração, ensinar e esclarecer a própria incorporação

da experiência da transcendência. A compreensão espiritual-histórica é uma catarse, uma *purificatio* no sentido místico que tem como objetivo pessoal a *illuminatio* e a *unio mystica*; esta compreensão pode, na verdade, levar, se perseguida sistematicamente, em grandes elos materiais, à elaboração de uma série de ordens na revelação histórica do espírito. Finalmente ela pode, deste modo, dar ensejo a uma filosofia da história. Entretanto, o fio condutor desta compreensão, do qual não se deve desviar mesmo por um instante, são os testamentos pessoais dos pensadores – os mesmos testamentos que Husserl não apenas acredita poder desprezar, mas que sistematicamente rejeita como rompimentos de sua teleologia.

(4) Isto, então, completaria a elaboração das mais importantes implicações da posição husserliana, e tudo o que preciso fazer é apresentar brevemente a questão material fundamental: a relação entre Husserl e Descartes. Husserl é de opinião de que a filosofia moderna foi inicialmente fundada por Descartes e que ela deve sua fundação final a ele, Husserl. É nessa fundação final que a inicial se desvelou plenamente. Como prova dessa tese, Husserl interpreta as *Meditações* cartesianas como uma forma imperfeita da redução fenomenológica que visa a uma *epoché* [sem parênteses] do conteúdo do mundo, a fim de reconstruir o mundo como objetivo, visto do ângulo da esfera egológica. Esta interpretação está parcialmente correta. Uma obliteração metódica do conteúdo do mundo e a suspensão do julgamento com o fim de estabelecer um ponto arquimédico de onde reconstruir o mundo como objetivo é, na verdade, o tema das *Meditações*. Igualmente correta é a crítica de Husserl de que a *epoché* epistemologicamente crítica não foi levada a efeito radicalmente, e que foi o ego psicológico em vez do ego transcendental que foi feito o ponto de partida para a reconstrução do mundo. O que está errado é a asserção de Husserl, justificada por um apelo ao *télos* histórico, de que a redução cartesiana não tem nenhum outro significado positivo exceto como uma teoria epistemológica que está prestes, na análise final, a produzir uma filosofia transcendental. Falsa também é sua asserção de que a

obtenção de certeza quanto à objetividade do mundo pela rota indireta da certeza da existência de Deus desmorona porque é insustentável a prova cartesiana da existência de Deus.

A má interpretação de Husserl se deve ao fato de que ele imputa seu próprio tema filosófico, a *epoché* do mundo com o fim de atingir a esfera transcendental do ego, a Descartes como a intenção exclusiva deste, embora apenas realizada de maneira obscura e imperfeita. Na verdade, a meditação cartesiana tem um conteúdo muito mais rico do que a matéria temática reduzida à teoria epistemológica, e apenas porque ela tem este conteúdo mais rico é que pode ser empregada, incidentalmente, para o desvelar desse grupo de problemas. Primeiro de tudo, a meditação cartesiana não é tão chocantemente nova em sua forma principal, como Husserl imaginava. A meditação cartesiana é, em princípio, uma meditação cristã no estilo tradicional; pode ser até classificada mais especificamente como uma meditação do tipo agostiniano, como foi empreendida na história do espírito cristão centenas de vezes desde Agostinho. O autor anônimo da *Nuvem do que desconhece* (uma meditação do século XIV) formulou a matéria temática clássica, assim como qualquer outro pensador, na seguinte sentença: "É necessário para ti enterrares numa nuvem de esquecimento todas as criaturas que Deus já fez, para poderes dirigir teu intento para o Próprio Deus." A aniquilação gradual do conteúdo do mundo, movendo-se do mundo corporal para o espiritual, a fim de alcançar o ponto de transcendência em que, dito à moda de Agostinho, a alma pode tornar-se uma *intentio* em direção a Deus, é o propósito dessa meditação. A meditação é primeiramente um processo na biografia individual que está sendo produzida por ela, e a duração do ponto de transcendência e a *intentio* são uma experiência de curta duração. Num nível secundário, o processo pode ser expresso linguisticamente, o que impõe uma forma literária para a meditação. Uma segunda compreensão de uma meditação linguisticamente recordada é, então, inversamente, possível como uma meditação original da parte do leitor. Portanto, a meditação cartesiana é um depósito

literário de uma meditação original deste tipo; na verdade, está tão no ponto que a natureza momentânea da duração no ponto de transcendência é empregada num modo literário para a articulação numa pluralidade de meditações. A "Primeira Meditação" de Descartes termina com um lamento: "Je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions" [Insensivelmente retorno de mim mesmo para minhas velhas opiniões], ou seja, para a crença na objetividade do conteúdo do mundo, embora fosse precisamente o propósito dessa meditação libertar o eu deste conteúdo, liberação essa que torna possível a experiência do *realissimum* [o real essencialmente] na *intentio.*

Na verdade há algo de novo na meditação cartesiana – se essa novidade não existisse, a interpretação de Husserl não seria apenas parcial, mas completamente errada. A meditação de estilo clássico tem o *contemptus mundi* como ponto de partida; a objetividade do mundo é lamentavelmente tão certa que a meditação se torna uma ferramenta para libertar-se dele; é através desta meditação que o pensador cristão assegura a si mesmo, se não a irrealidade, ao menos, então, a irrelevância do conteúdo do mundo. O pensador cristão clássico *não quer reconhecer o mundo em sua meditação*, e, portanto, a objetividade do mundo não lhe apresenta nenhum problema de epistemologia teorética. Descartes se encontra na posição histórica de *querer* reconhecer o mundo sem, por causa disso, deixar de ser um pensador cristão. É por isso que, de um lado, ele pode levar adiante uma meditação cristã, e, de outro, pode *empregar* essa mesma meditação com sua *epoché* do mundo, a fim de assegurar a si mesmo ainda uma vez, do ângulo do "ponto arquimédico" da experiência da transcendência, a realidade do mundo que tinha sido previamente aniquilado pela meditação. A experiência cristã de transcendência é para Descartes, no mesmo sentido, uma pressuposição indispensável da objetividade do mundo, assim como a visão mística de Platão das ideias é uma pressuposição indispensável para sua teoria epistemológica. Então, eu formularia o elemento de novidade em Descartes

em termos do sentimento de *contemptus mundi* dando lugar ao sentimento de interesse pelo mundo. Portanto, em razão de sua preocupação com a *episteme*, a experiência de transcendência se torna nessa meditação um instrumento para assegurar a objetividade do mundo.

Husserl mostra uma incompreensão profunda desse grupo de problemas quando tropeça na prova de Descartes da existência de Deus e não consegue ver, para além da prova, o conteúdo experiencial da experiência de transcendência. É um fato bem sabido da história da filosofia - embora Husserl obviamente não esteja familiarizado com ele - que as provas da existência de Deus dos escolásticos, incluindo sua variedade cartesiana, não têm o propósito de afirmar a existência de Deus para o pensador que faz uso delas. A existência de Deus é para os pensadores cristãos desde Anselmo da Cantuária até Descartes uma certeza obtida de fontes diferentes. No entanto, a prova é a forma de estilo do pensamento escolástico, e, fiel a esse estilo, a *demonstratio* se expande para incluir problemas que são incapazes de uma *demonstratio* e, portanto, não têm absolutamente nenhuma necessidade dela. As provas da existência de Deus são certamente insustentáveis logicamente - mas nenhum desses esforços para esta prova foi tão tolo como parecem ser depois que se lê Kant. Além da prova da existência de Deus, naturalmente encontramos em Descartes a narração puramente descritiva da experiência da transcendência, que não apresenta nenhuma demonstração. Esta experiência é tudo o que importa no modo meditativo. Lemos em sua "Terceira Meditação": "J'ai en quelque façon en moi la notion premièrement de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi même; car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais pas en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?" [Tenho de algum modo em mim a noção do infinito antes que a do finito, ou seja, de Deus, antes de mim mesmo; pois como é possível que eu pudesse saber que duvido e

que desejo; ou seja, que me falta algo e que não sou perfeito, se eu não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito do que eu mesmo, em comparação com o qual eu saberia os defeitos de minha natureza?]. Portanto, a existência de Deus não é deduzida; em vez disso, é na experiência da finitude do ser humano que o infinito se torna um dado. Deus não pode ser colocado em dúvida, pois Deus está implicado na experiência da dúvida e da imperfeição. Na situação-limite de finitude é dado, juntamente com este lado, o além do limite.

O *ego cogitans* [o ego pensante] de Descartes é, em consequência, dotado de um significado tríplice. Husserl reconheceu corretamente dois desses significados. Ele viu (1) o ego transcendental, que, voltado para os conteúdos do mundo, tem em suas *cogitationes* [cogitações] a *intentio* [intenção] para as *cogitata* [conteúdo da cogitação, o que é o pensamento]; (2) o ego psicológico, a alma como conteúdo do mundo, que Descartes, merecendo completamente a crítica de Husserl, permite escapar para o ego transcendental. O que Husserl não viu foi o terceiro significado do ego, no qual os dois outros estão fundados, o ego como a *anima animi* [a alma da alma] no sentido agostiniano, cuja *intentio* é dirigida, não para as *cogitata*, mas para a transcendência. Neste terceiro significado da *anima animi* o processo meditativo tem seu sentido primeiro. Na transcendência da *intentio* agostiniana o eu está simultaneamente certo de si e de Deus (não num sentido dogmático, mas no sentido místico de transcendência para o fundamento). É exclusivamente devido a esta confirmação que a esfera egológica no sentido de Husserl é fundada, juntamente com a *intentio* que tende na direção oposta, para as *cogitata* – independente de que forma esta confirmação pode então assumir na especulação metafísica. (Vale a pena também comparar a herança na dialética de Hegel, como uma das possíveis interpretações do fundamento, a partir do misticismo de Jacob Boehme, como é elucidado na *História da filosofia*, de Hegel.)

Então Husserl isolou o problema egológico da meditação cartesiana complexa, desenvolvendo-o magistralmente em

sua teoria da transcendentalidade. Parece-me que as peculiaridades da posição husserliana estão fundadas nessa relação com Descartes. Husserl nunca levou a efeito uma meditação original no sentido de Descartes – a despeito de sua pretensão de radicalismo e de seu postulado de um novo começo para cada filósofo. Ele *adotou historicamente* e desenvolveu a redução do mundo ao ego cogitante; em consequência, é incapaz de estabelecer sua própria posição de filosofia transcendental numa metafísica originalmente concebida. A fronteira que ele é incapaz de atravessar é a subjetividade fundante do ego. De onde o ego recebe sua função para fundar a objetividade do mundo na subjetividade permanece não apenas sem esclarecimento, mas inevitavelmente não é tratado, de maneira nenhuma. O fundamento mais alto na experiência da transcendência é trocado por um fundamento numa particularidade dentro do mundo de um conjunto de problemas de teoria epistemológica iniciado por Descartes. Se Husserl foi insensível às experiências de transcendência, se ele ficou com medo delas, ou se a causa foi um problema biográfico (porque queria sair da religiosidade judaica e não queria abraçar a variedade cristã) – isso confesso que não sei. De qualquer modo, ele escolheu para o fundamento de sua posição a entrada no mundo da imanência de uma problemática histórica e bloqueou a si mesmo, com o maior cuidado, o caminho para os problemas filosóficos de transcendência – que são os problemas-chave da filosofia. Isso, então, é responsável pelas interpretações da história que, para um filósofo de nível, têm de ser consideradas como curiosidades, correspondendo ao *télos* revelado por ele; isso é responsável pela justificativa de sua posição como funcionário deste *télos*; isso é responsável pela inabilidade dele em descobrir o ponto absoluto, que não poderia encontrar por si mesmo, na filosofia dos outros; isso é responsável pela aparente inumanidade no desdouro de seus predecessores; e isso é responsável – também estou inclinado a crer – pelo contínuo caráter de prolegômenos de sua obra.

Com tudo isso, não pretendo impugnar de maneira alguma – espero que não tenha de dizer isso explicitamente – o talento

filosófico genial de Husserl. O que um pensador pode conseguir dentro do quadro de um conjunto significativo de problemas fixados historicamente, sem entrar de um modo original nos problemas fundamentais da filosofia, ele certamente o fez com um sucesso esmagador.

Concluí o que queria dizer. Como indiquei no início, tenho medo de que nem sequer tenhas tempo para responder a essas questões minuciosamente. Mesmo se não o fizeres, esta crítica pode bem servir, tão logo estejamos juntos de novo, como um fundamento de um diálogo - nesse ínterim foi para mim um exercício catártico.

Com agradecimentos de coração pelo amor que tu e tua esposa demonstrastes para conosco e com os melhores votos.

Vosso,

(Terminada em 20 de setembro de 1943)

3. Da teoria da consciência

As notas seguintes contêm materiais biográficos, mas não pretendem contar a história de uma vida. Para empregar uma fórmula breve, narram os resultados de experimentos anamnésicos.

O motivo para buscá-los veio de um sentimento de descontentamento para com os resultados das investigações filosóficas que têm por objeto uma análise da consciência interna do tempo. Tanto quanto posso compreender a situação histórica, apenas no século XIX o problema da consciência do tempo se tornou um tema central da filosofia. Filosofar acerca do tempo e da existência ocupa hoje o lugar que a meditação outrora teve, antes de o pensamento em categorias cristãs se dissolver. A análise da consciência de tempo do homem do mundo imanente é o resíduo laico da confiança cristã da existência na meditação com seu clímax espiritual da *intentio animi* em direção a Deus.

Meu primeiro interesse específico nessas questões data de minha primeira estada na América. No capítulo "Tempo e existência" de meu livro acerca da América, apresentei uma análise comparativa dos conceitos de percepção e consciência de tempo em Hodgson, Brentano, Husserl, Peirce, William James e Santayana.[1] O resultado desta análise

[1] [Eric Voegelin, *Über die Form des Amerikanischen Geistes*. Tübingen, Mohr, 1928; versão inglesa, *On the Form of the American Mind* [Da forma da mente americana], trad. Hein, ed. e int. Gebhardt e Cooper, *CW*, vol. 1. - N. E.]

foi que a descrição ostensiva da percepção e da consciência – com suas categorias de "o isso" ("thatness") e "o quê" ("whatness"), "experiência pura", ato e reflexão, e assim por diante – mostrou ser a construção especulativa de uma experiência que não podia claramente ser apanhada com o aparato conceptual da descrição. O mesmo resultado emergiu de um exame da obra posteriormente publicada de Husserl acerca da consciência interna do tempo. Mesmo com sua terminologia refinada de "retenção" e "protensão", e consciência do fracasso da descrição de Brentano de ato e reflexão, Husserl não descreve nada. Ele também não pôde ir além da elaboração de um aparato sutil de equívocos.

O sentimento de que a análise da consciência é um beco sem saída foi reforçado pela consideração de que na experiência não há nenhuma corrente de consciência, exceto na experiência de dirigir-se para um processo específico de percepção simples e selecionada. Parece não ser acidente que a análise da consciência do tempo favoreça o modelo de uma percepção auditiva de um som que é ouvido e continua a ser ouvido, enquanto o começo do som escorrega para o passado, mas, mesmo assim, é continuamente relembrado. Uma consciência do tempo sem um objeto de consciência dificilmente pode ser descrita. É-se compelido a inferir que o que é descrito na ocasião da percepção auditiva não é a consciência do tempo, mas, na verdade, a consciência da percepção de um som, um som que tem uma estrutura objetiva determinada, a seu turno, pela estrutura da faculdade de percepção do homem, a "estrutura noética" como Husserl diria. Nunca encontrei um filósofo que tenha tentado demonstrar a estrutura da consciência do tempo no modelo da "compreensão de um quadro". Não se pode compreender um quadro simplesmente olhando para ele e, simultaneamente, levando a atenção para a corrente do tempo, enquanto se olha para o quadro. A atenção é absorvida pelos problemas da matéria, da composição, dos valores das cores e seu equilíbrio, da técnica do artista, da comparação com outros quadros, e assim por diante. Nesse processo, em que o "significado" do quadro é constituído, o tempo "corre"

sem ser notado. A "apercepção" de um quadro, enquanto os olhos o examinam, funciona como uma entrada dos sentidos no mundo espiritual, que não tem diretamente nada que ver com o fluir do tempo. Pode-se ficar a par do fenômeno do "fluxo" apenas sob condições muito específicas e favoráveis; ou seja, quando o objeto de percepção é tão sensorialmente simples que, quando olha para ele, o "eu" pode ainda reter atenção suficiente para se tornar consciente de sua consciência. É claro, pode-se, na ocasião de "compreender um quadro", tirar a atenção que é absorvida na elaboração do significado e concentrá-la na percepção sensória de alguma área colorida, a fim de tornar-se consciente da própria percepção em tal concentração. Mas quando se faz esse experimento, acontece algo notável. Quanto mais alguém consegue tornar-se consciente da percepção como um processo de tempo, tanto mais a percepção de cor se torna misturada com outras percepções que são claramente mais bem apropriadas para tornar alguém consciente do "fluxo" do que as impressões visuais – percepções físicas como a pressão de um dos pés no chão diante do quadro, o próprio bater do coração ou respiração, percepções auditivas de outra pessoa passando ou outros sons. Com base nessas experiências, parece-me que a consciência de tempo tem uma afinidade específica com a esfera dos sentidos, especialmente com os do corpo e da acústica.

Selecionar uma percepção sensória simples como modelo através do qual o fluxo da consciência pode tornar-se claro não significa que é o meio fundamental para uma compreensão do problema do tempo. Ao contrário, temos aqui uma abstração complicadíssima e artificialíssima de experiências "normais" e uma direção particular da atenção para uma classe de fenômenos que não podem de maneira nenhuma sempre servir de modelo para esse propósito. Então, surge a questão do significado de tal seleção. Não alcança seu propósito de descrever o fluxo de consciência, pois, como vimos, as assim chamadas descrições se tornam construções especulativas. Como alguém pode explicar a fascinação com apenas esta classe de experiências, uma fascinação tão forte que cega pensadores

excelentes e os leva ao erro de sua investigação? Não posso encontrar nenhuma outra razão senão que o "fluxo" como tal – o deslizar e escorrer – é o que fascina, o correr que pode ser apanhado de maneira mais pura precisamente na simples percepção sensória, especialmente a percepção auditiva de um som. Agora, esta classe de experiências certamente merece nossa atenção, pois elas revelam clarissimamente a "evanescência" da percepção sensória. Mas, inversamente, a seleção desta classe de experiências parece revelar que temos de confiar na esfera dos sentidos para nos tornarmos conscientes da "evanescência" da consciência, em que, por falar nisso, nem tudo é evanescente. O interesse no "fluxo" é primário. Apenas à luz deste sentimento determinante se pode compreender por que a análise da consciência é tematicamente focada no problema de seu próprio ponto evanescente, embora seja precisamente a função da consciência humana mover-se deste ponto evanescente, não para correr, mas, ao contrário, para constituir o mundo sem espaço e sem tempo do significado, do sentido, e a ordem da alma. Focalizar o ponto evanescente não leva a uma melhor compreensão do problema da consciência e do tempo como um todo, mas apenas a uma compreensão das raízes da consciência na esfera do corpo. William James, que observou de perto seus experimentos introspectivos, concluiu que, mesmo com a mais aguda atenção, ele não podia encontrar no "eu", como aparecia na corrente da consciência, nada senão o ritmo de sua respiração. O fenômeno do "fluxo" é extremamente importante, mas não como uma chave para a compreensão da consciência do tempo; ao contrário, é importante como experiência em que o corpo pode ser sentido como um funil através do qual o mundo é forçado de tal modo que ele possa entrar na ordem da consciência.

Esta atenção especial que é dada ao fenômeno do "fluxo" é paralela à atenção especial dada, no século XIX, à esfera de forças vitais, como o darwinismo, o marxismo e a psicanálise. Cada um desses focos de atenção é legítimo à medida que o mundo da consciência é baseado na esfera da vitalidade. A conexão é tão íntima que, entre o nascimento e a morte, o corpo

não apenas determina, como o sensório, que parte do mundo pode entrar na consciência através dele, mas também é uma das mais importantes determinantes (embora não apenas a única) para as tensões internas e relações de relevância do mundo da consciência. Voltar a atenção para o corpo tem o mérito histórico de criar um maior equilíbrio de nossas visões do mundo da consciência. Se esses interesses, no entanto, são radicalizados a ponto de negar todas as estruturas de consciência que não são diretamente determinadas pelo corpo, se o ancorar a consciência no corpo for exagerado a ponto de fazer do corpo a causa da consciência, então o exagero e a radicalização revelam uma atitude que deve ser caracterizada como mórbida no sentido pneumo-patológico do *nosos* de Platão. O mundo da consciência se torna um deserto (em diferentes graus em diferentes pensadores), e a fascinação com a esfera vital, o mundo sensório e o mundo das forças vitais, seu crescimento e declínio, chegam a dominar as atitudes filosóficas.

Limitar o problema da consciência ao fluxo e à sua geração é insustentável, quando menos, por sua incompatibilidade com os fenômenos do sono, sonhos e processos psíquicos subconscientes. Mas, mesmo além desse complexo de problemas, a redução permanece sintomática de um exagero duvidoso de uma experiência corretamente observada – aquela em que o limite fisiológico da consciência aparece – na experiência elementar através da qual a própria consciência é gerada. Esse exagero implica uma reversão radical dos fatos como experimentados. Na experiência, a consciência e suas estruturas, quaisquer que sejam, são um antecedente dado. A experiência-limite de "fluxo", como demonstrado através do modelo da percepção de um som, é possível apenas num ato específico de dirigir a atenção para aquele limite. Não é a consciência de tempo que é gerada pelo fluxo, mas, ao contrário, a experiência do fluxo é gerada pela consciência, que, em si mesma, não está fluindo. Este fato parece-me dar a explicação para a falha em todas as análises de percepção simples, e particularmente a percepção de um som. Analisar as percepções sensoriais implica uma transição da *gestalt* da percepção para

seus elementos subjacentes; estes elementos, entretanto, não são por si mesmos nem *gestalt* nem percepções, mas podem surgir *dentro da* consciência apenas como estruturas especulativas (e como tais muito legitimamente), como fórmulas para o substrato proposto (*hypokeimenon*) dos conteúdos mais simples, ainda estruturados, da consciência. O aparato conceptual que é empregado para lidar com este problema é típico de toda especulação infinitesimal. É aplicado não apenas à análise da consciência de tempo e percepção auditiva, mas do mesmo modo aos problemas-limite da, por exemplo, percepção visual. Em meu livro sobre a América, demonstrei a construção especulativa no caso da alegada descrição fenomenológica de Husserl do *noema* e *hyle* através do modelo da percepção da cor de uma árvore.[2] Sua má compreensão da especulação acerca do limite, como se fosse uma descrição deste limite e que subjaz a ele, parece-me, como mencionado antes, funcionar como uma confiança renovada da existência, que já não é possível através de outras fontes espirituais. A especulação acerca da corrente de consciência pode servir como um substituto para a meditação porque ela também leva à transcendência; ambos os processos têm a função de transcender a consciência, um para o corpo, outro para o fundamento do ser; ambos os processos levam a um "ponto de fuga", em que a própria transcendência não pode ser um dado da consciência. Os processos levam alguém apenas ao limite e tornam possível uma experiência instantânea do limite, que empiricamente pode durar apenas alguns poucos segundos. O tratamento de Bergson dos paradoxos eleáticos parece-me resolver esses problemas de maneira completamente correta; retém o milagre de um *continuum* que não pode ser atravessado nos segmentos espaciais, como um milagre para a consciência, transferindo-a para a *durée* do movimento corporal para além das operações da consciência.

Parece-me, portanto, que o problema da consciência e de sua geração necessita de uma correção. Não nego que há um

[2] [Ibid., pp. 77-78. - N. E.]

fenômeno de "fluxo", mas é apenas como uma experiência-limite sob as condições específicas de alguém dedicar-se a uma percepção sensória simples. Nem todas as percepções são igualmente úteis para produzir a experiência de "fluxo". As percepções visuais requerem muita atenção: "ficar de olho em" um objeto estacionário fixa o objeto tão poderosamente que o fluxo é sentido apenas fracamente ou de maneira alguma. A percepção de um espetáculo atmosférico, entretanto – por exemplo, a mudança de luz numa paisagem –, produz a experiência de um deslizamento do objeto, ao passo que a consciência permanece parada. As percepções de odor "impõem-se" e, então, não requerem muita energia da atenção, especialmente quando o odor é forte, mas elas têm uma presença peculiarmente estática, que dificilmente permite a experiência de fluxo. Percepções auditivas parecem qualitativamente mais apropriadas para induzir a experiência de fluxo. Uma análise mais precisa dos valores sensórios envolvidos poderia, talvez, clarear um número de aspectos do problema da música.

O "fluxo" é um fenômeno de limite; a consciência como um todo não flui. Parece, então, que não há necessidade de procurar a geração de um fluxo de consciência. Além disso, parece-me que não há nenhum Eu que seria o agente da constituição. É duvidoso se a consciência tem a forma do Eu, ou se o Eu não é, ao contrário, um fenômeno dentro da consciência. Não se tem de aceitar as investigações psicanalíticas quanto ao Eu e ao Id para reconhecer que Freud viu geralmente muito bem certos dados fundamentais da vida psíquica. Não posso sequer localizar o Eu por ocasião de certos atos de vontade. Um exemplo: Eu "quero" levantar de minha cadeira e observar como o "querer" e o "levantar-se" acontecem. Posso claramente reconhecer o projeto de meu "levantar", mas o que ocorre entre minha decisão e meu verdadeiro levantar permanece muito obscuro. Não sei por que me levanto neste momento e não um segundo depois. Por mais de perto que eu observe o processo, tudo o que encontro é que o verdadeiro levantar algo, de uma fonte inacessível para mim, faz com que

eu me levante e nada de um "Eu" é descobrível no ato. Esta observação não diz nada acerca da determinação ou indeterminação do ato; indica apenas que o verdadeiro levantar não ocorre na forma de "Eu". O "Eu" parece-me não ser de maneira nenhuma um dado, mas um símbolo muito complexo para certas determinantes de direção dentro da consciência.

O ponto de partida positivo para descrever a estrutura da consciência pode ser encontrado no fenômeno da atenção e do foco de atenção. A consciência parece ter um centro de energia cuja força pode ser levada a diferentes dimensões de consciência e, então, iniciar processos de geração. Esta energia é obviamente finita, pois, a qualquer tempo, posso dirigir minha atenção apenas de um modo limitado. Quando eu "concentro" minha atenção, o horizonte de geração diminui; e quando relaxo, posso observar, simultaneamente, uma área maior. O grau de concentração vincula não apenas um campo menor ou maior de atenção; pode também vincular o grau em que, por exemplo, certas relações complexas se tornam transparentes, ou pode aumentar a riqueza de associações ou recordar coisas esquecidas à memória, e assim por diante. O controle deste *quantum* de energia, possivelmente mesmo o próprio *quantum* de energia, parece não ser de uma magnitude fixa, mas, ao contrário, varia de indivíduo para indivíduo, e, às vezes, pode até ser maior ou menor dentro da consciência. Além disso, o grau de controle pode ser aumentado pelo treinamento; é possível que mesmo o *quantum* possa ser aumentado por um esforço intenso. De qualquer maneira, a prática constante da concentração tem por resultado uma capacidade aumentada de concentração.

Esse centro de energia, qualquer que seja a sua natureza, é empenhado num processo, um processo que não pode ser observado de fora, como o movimento de um planeta ou a decomposição de um cristal. Ao contrário, tem o caráter de uma "iluminação" interna, i.e., ele não é cego, mas pode ser experimentado em suas dimensões internas de passado e futuro. O problema do passado e do futuro como dimensões

de consciência tem de ser distinguido do passado e do futuro "externos". Saber um fato de história com base nas fontes ou predizer um evento pelo conhecimento de suas leis são fenômenos derivados complexos. Acima de tudo, tem-se de evitar a concepção errônea de que as dimensões de consciência são como lousas brancas onde se podem colocar dados, a concepção errônea de que há algo como um problema do tempo "como tal", além do processo de uma substância. Não recordo algo que está "no passado", mas tenho um passado porque posso tornar presente um processo de consciência completado – ou através de um esforço deliberado de minha atenção, ou em processos menos transparentes das chamadas "livres associações", e assim por diante. Não projeto "para o futuro", mas, porque posso projetar, tenho um futuro. Passado e futuro são as dimensões iluminativas presentes do processo em que se empenha o centro de energia.

Nas dimensões iluminativas do passado e do futuro, a pessoa fica a par não de espaços vazios, mas de estruturas de um processo finito entre o nascimento e a morte. A experiência da consciência é a experiência de um processo – o único processo que conhecemos "de dentro". Por causa desta qualidade característica, o processo de consciência se torna o modelo do processo como tal, o único modelo experiencial a servir como o ponto de orientação do aparato conceptual através do qual temos de apanhar os processos que transcendem a consciência. O conflito entre a finitude do modelo de experiência e o caráter "infinito" de outros processos tem por resultado uma série de problemas fundamentais. (O termo *infinito* já indica por sua negatividade que juntamente com ele entramos numa área de experiência transcendente. Falar de um processo como infinito é equivalente a dizer que não temos experiência dele "como um todo".) Um dos mais interessantes desses problemas é o das antinomias da infinitude no sentido de Kant. Podemos submeter o processo finito a certas transformações derivativas, as assim chamadas "idealizações", que levam a tais conceitos como as séries infinitas ou o regresso infinito. Quando tais "idealizações" estão relacionadas a séries finitas,

começam os paradoxos da teoria dada; quando elas estão relacionadas a tais processos como o nexo causal, começam as antinomias de Kant. As séries causais não podem começar no tempo porque não temos experiência de um começo "no tempo"; mais precisamente, pode-se dizer isso porque não temos nenhuma experiência de um tempo em que algo poderia começar – pois o único tempo de que temos experiência é a experiência interna da dimensão iluminada da consciência, o processo que vai embora, em ambos os fins, na escuridão inexperienciável.

Já que processos que transcendem a consciência não são internamente experienciáveis e já que para fins de caracterizar suas estruturas não temos outros símbolos disponíveis senão os desenvolvidos durante outras experiências finitas, ocorrem conflitos de expressão. Estes conflitos são, se não as únicas, ainda as mais importantes raízes de formação de mitos. Um símbolo mítico é um símbolo finito com que se pretende dar "transparência" a um processo transfinito: por exemplo, um mito de criação, que torna transparente o problema do começo de um processo transfinito do mundo; uma conceição imaculada, que medeia a experiência de um começo espiritual transfinito; uma imagem antropomórfica de Deus, que torna finita uma experiência de transcendência; especulações acerca da preexistência ou pós-existência da alma, que oferece uma fórmula finita para o além do nascimento e da morte; a queda e o pecado original, que iluminam o mistério da existência finita através da procriação e da morte; e assim por diante.

Uma tendência a espiritualizar símbolos mítico-psíquicos é característica do processo histórico. As civilizações egípcia, persa e helênica saem do simbolismo politeísta para o monoteísta, e, dentro do simbolismo monoteísta, do conceito de divindade com atributos físicos para o da divindade sem nenhuns atributos. A criação de mitos de Platão é particularmente notável. Tanto quanto sei, não há nenhum paralelo histórico de sua tentativa de, deliberadamente, fazer da criação de mitos um instrumento de filosofia. Quando a fase onde os

mitos físicos se dissolvem é alcançada, um bom filósofo pode "normalmente" racionalizar os problemas míticos, apresentando-os como fórmulas de especulação dialética. Um mau filósofo tentará fazê-los desaparecer através de uma redução ontológica da pluralidade de processos (as relações das quais, para a experiência humana, surgem conflitos de expressão) a um processo único, de tal modo que sejamos deixados com uma das variantes de fisicalismo, biologismo, psicologismo ou semelhantes. Platão recorre deliberadamente a mitos onde outro filósofo recorreria ao instrumento da especulação. Pode-se concluir que ele fez isso sabendo que, fundamentalmente, não faz diferença em que sistema de símbolos as experiências da transcendência são expressas; possivelmente também porque ele sentiu que o mito é um instrumento mais preciso do que a especulação para comunicar o estímulo espiritual da experiência da transcendência. Além disso, a especulação não é um instrumento que qualquer um possa usar incólume. Isso levanta um problema que, tanto quanto posso dizer, não é de regra mencionado no exame de mitos cândidos: o problema da "adequação" do mito respectivo, ou seja, se o mito apresenta realmente de maneira "correta" uma experiência de limite. Esta questão é de importância especial para Platão, já que num caso concreto ele criou dois mitos, dos quais o último deve ser considerado o melhor. Na *República*, tendo introduzido os três tipos do sábio, do corajoso e do sensual que formam as três classes dos governantes, dos guerreiros e dos produtores, Platão insere a história mítica de que os três tipos são devidos ao fato de os deuses lhes terem posto na alma ou ouro, ou prata, ou ferro. Este é o único mito de Platão que deve ser classificado como pragmático. O próprio Platão não "acredita" nele, mas o emprega como uma fábula na pólis para manter quietas as classes mais baixas. Nas *Leis*, esse mito pragmático é superado pelo "verdadeiro" mito dos fios de metal pelos quais os deuses seguram e guiam os homens como bonecos, regendo todos os homens da *mesma* maneira. No lugar da distribuição mecanicista externa das qualidades boas e piores a diferentes tipos humanos, agora há um mito

da natureza do homem *como tal*, cujo caráter é determinado pela vontade de alguém entregar-se ao puxar dos vários fios nobres. O segundo mito, empregando o símbolo do boneco, finitiza "adequadamente" a experiência de ação no ponto nodal de determinantes que chamamos, respectivamente, o "Eu" e "o ser transcendente do mundo". O primeiro mito era "falso" porque o sistema de mitos da *República* como um todo é levado ao tipo místico de homem e negligencia as tensões internas diferentes do "homem comum", de tal maneira que a história dos metais foi necessária como um expediente externo para manter junta a comunidade humana, consistente não apenas em místicos. A qualidade diferente dos dois mitos se faz presente também em que o primeiro mito é quase indiferente emocionalmente, ao passo que o símbolo do boneco na representação de Platão evoca o "tremer" da transcendência, o "numinoso" no sentido de Rudolf Otto.

O problema do mito "consciente", e em particular o problema que levou Platão a rever seus mitos entre a *República* e as *Leis*, parece lançar alguma luz na história da mente. Entre os processos da consciência transcendente, uma posição especial é mantida pelos processos que chamamos "os outros" ["*Nebenmenschen*"]. O "outro" como tal é apenas tão transcendente para a consciência assim como um processo da natureza, mas o caso é especial naquilo em que reconhecemos no "outro" um processo que é, em princípio, semelhante ao nosso próprio processo de consciência. Parece-me que a relação com a transcendência de outros seres humanos não pode ser lidada com os métodos que Husserl, em suas *Meditations Cartesiennes*, levou ao extremo. A grande questão de Husserl – Como o Tu é constituído no Eu como um *alter ego*? – dá conta de si mesma em que o Tu não é constituído no Eu de maneira nenhuma. O problema do Tu parece-me reunir todas as outras classes de transcendência. O fato de que a consciência tem *algum grau* de experiência do outro ser humano, como uma consciência do outro, não é um *problema*, mas um dado da experiência do qual se pode proceder, mas a que nunca se pode regressar. A capacidade de transcendência é um

traço fundamental da consciência assim como é a iluminação; é dada. A questão fundamental, ao contrário, é esta: em que linguagem simbólica pode a outra pessoa humana ser reconhecida como tal? E como, em particular, podemos entender alguém de quem não temos nenhuma experiência interna como "um igual"? A resposta a essas perguntas é uma das poucas nesta área complexa de problemas que foi definitivamente apresentada pela história do mito. O reconhecimento de "igualdade" ocorre juntamente com as mesmas linhas que são definidas pelos polos de transcendência do corpo e do espírito. Historicamente conhecemos apenas dois mitos originais de igualdade: o mito da igualdade dos filhos por causa de sua origem no mesmo útero materno, e o mito da igualdade dos filhos criados no molde espiritual do mesmo pai. Todas as outras ideias de igualdade são demonstravelmente derivados históricos de um ou de outro desses dois mitos. Apenas *dentro* do quadro desses mitos alguém pode delimitar os problemas epistemológicos de conhecer o Tu. Os mitos em que o Tu é reconhecido como "igual", entretanto, não são de maneira nenhuma as únicas expressões para nossa experiência da transcendência do "outro". As idealizações especulativas do mito da igualdade, com sua expansão de igualdade de uma consanguinidade – que até nos tempos antigos provavelmente já era fictícia – a uma igualdade abrangendo "todos os homens", são um derivado tardio. Mesmo quando elas aparecem na história, não é sempre que destroem o poder simbólico de outros mitos. A função básica do mito, finitizar a transcendência, é autenticada historicamente principalmente na aparição de comunidades humanas finitas miticamente constituídas, que apresentam o homem como tal em suas próprias imagens. Este não é o local para lidar com os problemas de conflitos entre esses mitos e as relações entre as comunidades. Apenas se pode dizer isto: a tensão entre os mitos pode ser aumentada ao ponto de negar um caráter totalmente humano a membros de uma comunidade mítica estrangeira; ou pode, no simbolismo politeísta, aparecer como rivalidade entre os deuses das respectivas comunidades. As comunidades, entretanto,

permanecem dentro do âmbito da humanidade porque ambas reconhecem as "deidades" como tendo onticamente princípios idênticos de origem. Ou esta tensão pode diminuir até o sentimento de que um conflito, quando ocorre, tem sua raiz numa culpa comum a ambas as comunidades (e.g., a ideia cristã de uma culpa comum).

De qualquer modo, a tese de que o Tu é experimentado como um *alter ego* pode ser aceita apenas com restrições. A experiência radical do Tu como *alter ego* é provavelmente um caso-limite que se apresenta apenas em certas comunidades de seitas. O caso normal envolve um Tu que é experimentado como igual nas orientações transcendentes do corpo e do espírito, ao passo que o espaço entre esses polos está aberto à experiência de uma multidão de diferenças. Podemos dizer, então, que o simbolismo mais abrangente do processo em que o Tu aparece como o outro homem é a concepção monossomática e monopneumática da humanidade como tipicamente representada no Gênesis hebreu. Dentro deste simbolismo abrangente, que assegura a igualdade dos homens através da criação original do Homem, encontramos os mitos da comunidade particular. Esses mitos diferenciam a imagem do homem mais ou menos agudamente, de novo tipicamente representada pelo hebreu *berith*, a finitização da comunidade em parceria com Deus como o "povo escolhido". Isso não é o fim dos mitos finitizantes. A série continua nas tensões míticas dentro da comunidade. É o mérito de Giambattista Vico ter visto pela primeira vez a *contese eroiche*, a luta heróica dos patrícios e plebeus romanos, como luta acerca do mito. As fases principais deste desenvolvimento foram: (1) o monopólio de deuses dos patrícios; (2) a criação de deuses plebeus; (3) o reconhecimento da igualdade de cultos e a racionalização de relações sociais através da ética. A tese de Vico, creio eu, toca no problema fundamental da estrutura da comunidade que foi insuficientemente explorado até agora. Ao que eu saiba, por exemplo, ninguém investigou o problema interessante de que o deus de Platão e de Aristóteles não é apenas um deus dos místicos, mas também um deus para

cavalheiros, já que uma relação completa com ele requer o tempo livre assegurado apenas por um salário adequado. A teologia platônico-aristotélica, então, continua o politeísmo dos cavalheiros, por baixo do qual há um estrato social de cultos de mistérios e cultos orgiásticos dos quais não sabemos senão pouco. O problema é de primeira importância, já que a consciência humana, ocorrendo numa multidão de exemplares sucessivos e simultâneos, mostra uma larga série de variações de experiências de transcendência e sua articulação, que é o que chamamos a história do espírito. Cada comunidade humana sob um mito implica um mínimo, algumas vezes muito considerável, de padronização da imagem de homem prevalecente na direção daquela variante de transcendência que o respectivo mito foi capaz de abranger. Não se pode esperar que todos os exemplares particulares de consciência numa comunidade respondam positivamente ao mito prevalecente; então, há um problema de tensão mítica dentro da comunidade. As civilizações politeístas têm uma vantagem em relação a este problema uma vez que a pluralidade de deuses permite uma satisfação mais completa de variantes sem complicar o sistema. Uma comunidade monoteísta, como a dos hebreus, tem problemas constantes com a "idolatria" do povo, i.e., membros da comunidade que sentem necessidade de cultos orgiásticos. Um aspecto especial deste problema diz respeito à dessensualização do mito através do racionalismo ocidental. Para massas cada vez maiores de pessoas, os mitos sensuais da tradição cristã estão em processo de dissolução, ao passo que expressões espiritualizadas da experiência de transcendência no misticismo intelectual e na especulação filosófica estão acessíveis apenas a uma pequena minoria. O resultado inevitável é o fenômeno do "desamparo" num mundo que já não tem pontos fixos no mito. As pessoas, é claro, não cessam de ter experiências de transcendência, mas estas experiências permanecem nos estratos psíquicos do tremor e do medo; elas não podem contribuir produtivamente para a criação de uma ordem de símbolos através da qual os processos transfinitos (que não podem ser experimentados internamente) podem

tornar-se compreensíveis na transparência do mito. Na dinâmica social de nosso tempo, os sintomas mais importantes são os "movimentos" que em parte têm caráter orgiástico óbvio, e as "grandes guerras". As guerras são sintomáticas não apenas à medida que parecem revelar uma vontade positiva de uma descarga orgiástica, mas também à medida que têm de ser suportadas. Ações que poderiam prevenir essas guerras se tornaram impossíveis por causa de uma paralisia da vontade de ordem, que pode ser ativa apenas quando seu significado é assegurado no mito da comunidade.

A terceira área de problema fundamental, além das antinomias cosmológicas e dos mitos, é a teologia do processo, desde a *tetraktys* de Pitágoras até o processo da Trindade e do misticismo cabalístico e até a teoria de potência de Schelling. Na teologia do processo, lida-se com o desenvolvimento de um sistema simbólico que procura expressar as relações entre a consciência, as categorias de ser mundanas que transcendem a consciência, e o fundamento de ser que transcende o mundo, na linguagem de um processo imanentemente concebido. Estou inclinado a acreditar que a tentativa do processo teológico e sua expansão, uma metafísica que interprete o sistema de transcendência do mundo como o processo imanente de uma substância divina, é a única filosofia sistematicamente significativa. Ela ao menos tenta interpretar a ordem do mundo que transcende a consciência numa linguagem "compreensível". Por contraste, toda metafísica ontologicamente diferente não apenas não pode compreender a transcendência na imanência, como também acrescenta a tolice de interpretá-la numa linguagem que é "incompreensível" porque não é orientada para a única experiência de consciência que é acessível "de dentro".

O ponto de partida sistemático desse problema foi formulado classicamente por Schelling em sua pergunta: "Por que há Algo, porque não há, ao contrário, Nada?" Todo ser implica o mistério de sua existência sobre o abismo de sua possível

não-existência. Não há dúvida que se pode deixar de lado esse problema, dizendo que a pergunta não é legítima porque "Algo" na pergunta de Schelling é uma fórmula formalizada ou idealizada para o "algo" apenas finito que pode ser experimentado, de tal modo que a pergunta "Por quê?" para este "algo" formalizado não pode ser levantada de nenhuma maneira significativa, ao passo que para qualquer "algo" finito, poder-se-ia responder pelo recurso à causalidade da natureza. A filosofia deve confinar-se no quadro da cognição crítica finita. Esta posição constitui a força da filosofia transcendental crítica. A consciência que está atenta ao conteúdo da palavra, incluindo os dados de consciência, pode elevar-se acima da experiência finita apenas pela reflexão transcendental sobre a estrutura da subjetividade, em que a ordem objetiva das coisas no mundo é constituída.

Embora essa posição seja irrefutável de um ponto de vista imanente, parece-me igualmente verdadeiro que a consciência humana possa aceitar essa resposta em poucos casos, mas nunca no curso geral da história. A resistência a ela pode, em casos individuais, provir de uma variedade de fontes, mas, afinal, volta aos dois complexos experienciais.

O primeiro complexo é dado através da experiência do homem acerca de sua própria estrutura ôntica e sua relação com a ordem imanente do mundo do ser. A consciência humana não é um processo que ocorra no mundo isoladamente, em contato com outros processos apenas através do conhecimento; ao contrário, é baseada no ser animal, vegetal e inorgânico, e apenas nesta base é ela a consciência de um ser humano. Esta estrutura de ser parece ser a premissa ôntica para a habilidade do homem em transcender-se em direção ao mundo, pois em nenhuma de suas direções de transcendência a consciência encontra um nível de ser que não seja também um em que ela mesma se baseia. Falando ontologicamente, a consciência não encontra na ordem do ser do mundo nenhum nível que não possa também experimentar como seu próprio fundamento.

Na "experiência-base" da consciência, o homem apresenta-se como um epítome do cosmos, como um microcosmos. Agora não sabemos em que essa base "realmente" consiste; toda a nossa experiência finita é experiência de níveis de ser em sua diferenciação; a natureza de suas conexões é inexperienciável, seja esse nexo o fundamento do vegetativo no inorgânico, do animal no vegetativo, ou da consciência humana no corpo animal. Não há dúvida, entretanto, de *que* esta base existe. Mesmo se cada nível de ser é claramente distinguível com sua própria estrutura, deve haver algo comum que torna possível o *continuum* deles na existência humana. A experiência-base é ainda reforçada através da experiência de estarmos lidando aqui não com um complexo estático, mas com inter-relacionamentos íntimos num processo. Conhecemos os fenômenos da maturidade e da velhice com seus paralelos nos processos assim do corpo como da consciência. E conhecemos – embora não seja transparente para nós – o nexo de ser em virtude do qual é possível "datar" a sucessão de iluminações internas de consciência em símbolos de tempo externo. Finalmente, estamos relacionados ao mundo para além da consciência na relação misteriosa do conhecimento objetivo dela, uma relação que a fenomenologia não iluminou, mas, ao contrário, apenas descreveu "de fora". (Nada nessas relações é autoevidente; as várias categorias de ser no mundo poderiam também ser relacionadas umas às outras de maneira diferente. É nesta possibilidade de uma ordem diferente do ser que a imaginação ontológica está fundada. Por exemplo, poderia a consciência não continuar seu processo depois de separar-se do corpo? Quanto à questão, ver o muito sério "Sonhos de um metafísico", a primeira parte dos *Sonhos de um visionário*, de Kant. Esta obra é indispensável para uma compreensão do fundamento espiritual da metafísica da razão, de Kant.)

Já comentei anteriormente o segundo complexo experiencial na carta acerca de Husserl, então será suficiente apenas dizer algumas poucas palavras acerca dele: É o complexo experiencial da meditação, em cujo clímax o sentido da consciência não é direcionado aos conteúdos do mundo objetivamente,

através das *cogitata,* mas, ao contrário, não-objetivamente para o fundamento transcendente do ser.

Com fundamento nesses dois complexos experienciais surgem as considerações que levaram à teologia do processo. Se os níveis de ser na existência humana estão fundados uns nos outros, se há um paralelismo de processos, se a existência humana é incorporada no mundo espaço-temporalmente e de maneira causal, e se, finalmente, há na consciência uma reflexão do mundo, então o ontologista pressupõe um fundamento de identidade substantiva entre níveis de ser. A diversidade entre os níveis experimentados de ser pode ser "compreensível" apenas interpretando-a através da categoria de processo, como uma série de fases no desvelar da substância idêntica a si que atinge sua fase de iluminação na consciência humana. O complexo meditativo de experiências em que a realidade do fundamento do ser se revela torna, então, necessário fundamentar o processo do mundo imanente do ser num processo dentro do fundamento do ser. A combinação dessas experiências e necessidades leva a imagens ontológicas, a principal das quais é descrita, e.g., em A *grande cadeia do ser*, de Lovejoy, e especificamente nas especulações teológicas acerca do processo no fundamento do ser que produz o processo do desvelar num ser imanente do mundo.

No quadro desse complexo de problemas, a pergunta básica de Schelling agora aparece a uma luz algo diferente do que a de um argumento epistemológico crítico. A especulação ontológica é uma empresa filosófica legítima, fundada em experiências precisamente descritíveis, que ela interpreta com os meios de categorias "compreensíveis" de processo. O "algo" formalizado como uma alternativa para o "nada" é um conceito ontológico formulado corretamente. É antinômico no sentido de Kant, mas a idealização da razão que leva às antinomias não é "tolice", seus problemas não são "falsos problemas". O "algo" de Schelling é um símbolo assim como é um "infinito" lógico ou cosmológico, um símbolo justificado à medida que faz transparente, numa linguagem finita,

o verdadeiro fundamento do ser experimentado meditativamente. As idealizações levam a problemas "insolúveis" apenas dentro do quadro da experiência imanente de mundo; são, entretanto, "significantes" no quadro das experiências ontológicas. A pergunta de Schelling é significante à medida que se refere aos problemas de processo no fundamento do ser, cuja presunção me parece uma exigência sistêmica inevitável numa interpretação consistente do complexo ontológico de experiência.

Até agora falei da consciência como de um processo que é iluminado de dentro de si mesmo, que, além disso, ocorre lado a lado com outros processos no mundo, e está ligada a esses outros processos e ao mundo como um todo nas relações de base de ser fundada, de conhecer e da *intentio* meditativa. O processo de consciência age como a experiência fundamental da qual qualquer filosofar acerca da consciência deve começar. Um seguidor da teoria da "corrente de consciência", e de sua constituição através do Eu, pode objetar que o problema do "fluxo" simplesmente foi trocado pela palavra "processo" e que introduzir esta palavra não contribuiu em nada para a compreensão da consciência e de seus processos característicos. Tal crítico teria razão ao levantar essa objeção, se a análise parasse nesse ponto. Mas este é apenas um ponto de parada provisório; a análise tem de ser levada avante através de um exame mais próximo da consciência do processo. Até agora nada mais foi dito acerca disso, a não ser que ele não tem a forma de "Eu", mas tem, entretanto, tanto um centro de energia quanto a atenção direcional, e é iluminado.

Comecemos das dimensões de iluminação do passado e do futuro. Passado e futuro, mencionamos antes, não são lousas brancas em que uma sucessão de fenômenos poderia entrar, mas iluminações de um processo em suas várias dimensões de tempo. À medida que essas dimensões podem ser feitas presentes pela atenção direcionada a elas, a consciência é "iluminada", ou seja, feita experienciável de dentro. O problema,

então, está no conceito de "presente". Pode-se objetar que o conceito não é um ponto fixo no tempo do qual a direção de um processo se tornaria visível, mas que a dimensão de processo já está implicada no termo *presente*, e que a dimensão, portanto, tem de ser experienciável de outras fontes que não a de voltar a atenção de um ponto presente para as dimensões do processo. Esta objeção parece-me ter seu mérito. Uma filosofia radical do momento entre o passado e o futuro teria, portanto, de passar sem o termo *presente* e adotar um solipsismo do momento, em que as imagens se tornariam visíveis, das quais não podemos dizer com certeza qual delas precede as outras na ordem da sucessão. A sucessão que se torna visível no momento poderia ser uma fantasmagoria por trás da qual não há nenhuma realidade. Um processo com dimensões parece mesmo não ser uma matéria de experiência. Há apenas uma maneira de sair do solipsismo do momento: a percepção de que a consciência não é uma mônada que existe na forma da imagem momentânea, mas, ao contrário, na forma de consciência humana, i.e., consciência baseada tanto no corpo como no mundo externo. O único fenômeno radicalmente imanente é o momento e sua iluminação; a *inserção* da imagem momentânea (na dimensão criada pela iluminação) no processo de imagens sucessivas requer a experiência de processos que transcendam a consciência. O "presente" então parece, na verdade, não ser diretamente experienciável; ao contrário, é o resultado da interpretação da imagem momentânea com a ajuda do conhecimento da história de nossa existência corporal e o datar desta história através de referências a acontecimentos no mundo externo espácio-temporal. A descrição da consciência humana como uma consciência "pura" funda-se numa ilusão criada pelo fato de que experimentamos níveis "objetivos" de ser apenas em sua diferenciação, mas não em sua conexão ôntica. Temos experiência de nossa consciência apenas *qua* consciência, apenas como o processo experimentado de dentro, que não é nem corpóreo nem material. A unidade substantiva da existência humana, que tem de ser aceita como uma hipótese ontológica para a

compreensão do fundamento da experiência no corpo e na matéria, é objetivamente inexperienciável. Isso não significa, entretanto, que não há algo como a unidade da existência humana. De qualquer modo, a hipótese é indispensável para apanhar a "unidade" do processo de consciência e corpo no processo total da existência humana. Não podemos descritivamente apanhar a consciência "pura" como processo; ao contrário, podemos apenas apanhar interpretativamente uma consciência "humana" como consciência no corpo e no mundo. A imagem momentânea, iluminada, mas plana na realidade, adquire a substância de um processo, e assim se torna presença, como os elementos da imagem, as lembranças e projetos são incorporados no nexo experiencial da história do corpo e da história externa. Inversamente, pode-se dizer que o ser de natureza inanimada "como tal", i.e., sem relação com uma consciência, estritamente falando é "nada" e apenas se torna processo com as dimensões de tempo, assim como seus fatos se tornam dados históricos para a consciência. Os fenômenos de dados para a consciência e de datar *a* consciência estão intimamente ligados. Nesta dependência do processo natural em sua relação com a consciência vejo a raiz para a teoria epistemológica da idealidade e categorialidade do tempo na experiência da natureza. A referência ao processo natural oferece à consciência o corpo de seu processo; a relação com as dimensões iluminadas do passado e do futuro na consciência oferece à natureza a ordem do tempo; a intersecção dessas relações é a "presença" da consciência.

Essas últimas observações talvez precisem ser defendidas da má compreensão de que através delas entramos nas águas relativamente pacíficas da epistemologia. Na verdade, estamos ainda na área da problemática ontológica que constitui a *premissa* da epistemologia. Kant lidou com esses problemas através de seu conceito da "coisa em si". A coisa em si é um símbolo através do qual Kant procurou apanhar o fato, visto corretamente, de que nossa experiência de natureza é uma experiência "de fora", enquanto o "dentro" da matéria permanece inacessível para nós: nossa experiência da natureza

é, falando estritamente, fenomênica. Kant, além disso, viu corretamente que a consciência, sob o título de "razão", é um caso especial, visto que na consciência temos experiência de um processo "de dentro". Ele interpretou esta situação através da presunção de que na metafísica da "razão" estamos, na verdade, lidando com a coisa em si. Esta presunção, entretanto, parece-me precipitada. Ela reconhece de fato que, ao contrário da natureza, experimentamos a consciência de dentro. Não vê, contudo, que nesta experiência de dentro não experimentamos o ser como um todo, dentro do qual a consciência é um processo particular, mas experimentamos apenas a consciência em si. A experiência da consciência, então, não é fenomênica, mas noumênica; mas mesmo os *noumena* da razão não são os *noumena* do ser como um todo. Este ser que é o fundamento de todo o ser concreto experienciável é uma hipótese ontológica sem a qual o nexo ôntico realmente experimentado na existência humana permanece incompreensível. Mas ele nunca é um dado na experiência humana; ao contrário, é sempre o transcendente estrito, que pode ser atingido apenas através da meditação. Não pode ser extraído do além da finitude para a finitude em si mesma. Continuamos, com nosso ser finito humano, sempre dentro do ser. Num lugar, ou seja, na consciência, esse ser atinge o nível de iluminação. Entretanto, a iluminação permanece nesse nível particular; ela não ilumina nem o ser básico da natureza nem o fundamento do ser. A natureza permanece um mundo externo no sentido dual de externo à consciência e externo a si mesmo. Quanto à especulação ontológica, segue-se que nem uma metafísica idealista nem uma materialista é sustentável, pois ambas as posições tentam reduzir o ser total ao nível de um ser particular. A única diferença é que uma metafísica idealista ao menos atribui uma substância ao mundo que conhecemos "de dentro". Uma metafísica materialista não apenas comete o erro da *pars pro toto*, mas acrescenta a ele o erro adicional de escolher uma *pars* que podemos conhecer apenas fenomenicamente. Entretanto, mesmo uma metafísica materialista não deixa de ter algum valor, especialmente quando a matéria não

é compreendida em termos de física, mas, ao contrário, como um substrato do fenômeno "natureza", como, por exemplo, na metafísica de Santayana ou de Paul Valéry, influenciados, como são, por Lucrécio. Em tais casos, o conceito de matéria se aproxima da hipótese ontológica da unidade do ser, e o símbolo "matéria" representa a apreensão do aprofundar da iluminação da consciência humana no fundamento infinito, do qual ela sobe enigmaticamente; o símbolo "matéria" é, então, dificilmente distinguível do Nirvana. (Ver especialmente *Cimetière Marin*, de Valéry.)

Das considerações precedentes, certos princípios gerais parecem seguir para uma filosofia da consciência. Acima de tudo: não há nenhum começo absoluto para uma filosofia da consciência. Todo filosofar acerca da consciência é um evento (*Ereignis*) na consciência do filósofo e pressupõe esta consciência juntamente com sua estrutura. Uma vez que a consciência da filosofia não é consciência "pura", mas, ao contrário, a consciência de um ser humano, todo filosofar é um evento na história da vida do filósofo; um evento na história da comunidade com sua linguagem simbólica; um evento na história do ser humano; e um evento na história do cosmos. Nenhum "humano" em sua reflexão acerca da consciência e sua natureza pode fazer da consciência um "objeto" que deve ser confrontado; a reflexão é, ao contrário, uma orientação dentro da consciência com a qual ele pode empurrar até seus limites, mas nunca atravessá-los. A consciência é um dado no sentido elementar de que a reflexão sistemática acerca da consciência é um evento tardio na biografia de um filósofo. O filósofo sempre vive no contexto de sua própria história, a história de uma existência humana na comunidade e no mundo.

À luz dessa iluminação ontológica, o projeto de formular uma filosofia "radical" da consciência pareceria exigir uma explanação. Uma tentativa de retirar a consciência de seu contexto ôntico, de dissolver o mundo e sua história e de reconstruí-lo pela subjetividade do Eu, e, finalmente, ter o fluxo da consciência constituído no Eu não é autoevidente. Temos de

perguntar acerca das condições sob as quais surge a necessidade de uma nova fundamentação do mundo pela consciência e dentro da consciência. A resposta parece-me óbvia: o desejo de criar uma *tabula rasa* e começar novamente é sentido quando a linguagem simbólica, em que os contextos ônticos são expressos, se torna duvidosa, ou – falando historicamente – quando uma civilização e seus símbolos entram em crise. Nessa situação, uma tentativa de começar de novo não é apenas legítima no sentido de que um velho simbolismo já não pode ser autenticamente empregado quando seu valor comunicativo diminuiu, mas é também a exigência indispensável para o desenvolvimento de um novo simbolismo, adequado à nova situação. Protestar contra tal começo novo, em nome da tradição, nada mais é do que um sintoma de esterilidade espiritual. A legitimação de um novo começo como uma "reação" contra uma crise do espírito, entretanto, não diz nada acerca do valor do novo começo como um mérito espiritual positivo. Há boas e más reações, e algumas vezes a reação é pior do que a tradição contra a qual ela reage criticamente. Se olhamos para o "novo começo" desta forma, como uma reação a uma crise, os vários casos de reação, dos quais há muitos, podem ser comparados; torna-se possível discutir seu valor relativo para uma nova orientação do espírito através da criação de um novo simbolismo.

A primeira grande crise que ocorreu à luz inteira da história foi a do quinto século antes de Cristo, que levou à reação da nova criação de Platão. O valor histórico duradouro desta reação consiste na largueza de espírito de Platão, que possibilitou a ele suplantar o mundo decadente da pólis com um novo mundo espiritual baseado nas experiências fundamentais de *thanatos*, *eros* e *dike* [morte, amor e justiça]. Platão tinha a imaginação criativa para desenvolver uma linguagem simbólica adequada à expressão de novas experiências espirituais. O grande defeito dessa criação permanece na incapacidade de Platão de fazer um rompimento radical com a pólis e ver o novo homem espiritual como um membro de um novo *tipo* de comunidade, em vez de membro de uma pólis regenerada.

Quando Zenão chegou a Atenas, por exemplo, depois de longa deliberação ele se juntou à escola filosófica dos cínicos, que tinha feito um rompimento radical com a pólis. Se comparamos agora a reação de Platão com a do século XVII, que começa com Descartes e termina na filosofia transcendental radical de nosso tempo, deve-se dizer que o radicalismo envolvido em negar uma tradição não deixa nada fora de seu alcance. Mas deve-se dizer também que não se pode notar muita coisa de uma nova criação espiritual e do desenvolvimento de um novo simbolismo. O desenvolvimento da crítica transcendental até Husserl é caracterizado pela dissolução não apenas dos sistemas simbólicos tradicionais, mas também pela exclusão das áreas subjacentes de experiências e problemas da órbita da reflexão filosófica. É o fado dos símbolos na história do espírito que a transparência se transforme em "aparência". Mas que a realidade que eles iluminaram venha a ser, se não negada inteiramente, de qualquer modo rejeitada como um motivo de filosofar é um movimento desesperado, a falência da filosofia. O transcendentalismo teve sucessos magnificentes no esclarecimento da estrutura da consciência em que a ordem objetiva do mundo é constituída modestamente; mas esses sucessos não podem desculpar o abandono da filosofia como a criação de uma ordem de símbolos através dos quais a posição do homem no mundo seja entendida. A criação do Eu transcendental como o símbolo central da filosofia implica a destruição do todo cósmico dentro do qual o filosofar se torna possível. A subjetividade básica da esfera egológica, o ultimato indiscutível e filosófico de Husserl, é o sintoma de um niilismo espiritual que ainda tem valor como uma reação, mas nada mais do que isso.

4. Anamnese

Observações preliminares

Os experimentos anamnésicos seguintes estão baseados nas presunções de: (1) que a consciência não é constituída como uma corrente dentro do Eu; (2) que em sua função intencional, a consciência, na experiência finita, transcende para o mundo, e que este tipo de transcendência é apenas um entre muitos e não deve ser feito o tema central de uma teoria da consciência; (3) que as experiências de transcendência da consciência no corpo, no mundo externo, na comunidade, na história e no fundamento do ser são dados na biografia da consciência e, então, antecedem a reflexão sistemática acerca da consciência; (4) que a reflexão sistemática opera com essas experiências, ou, ao menos, em sua operação, parte dessas experiências; que então (5) a reflexão é um evento posterior na biografia da consciência que pode levar à clarificação de seus problemas e, quando a reflexão se volta para a direção da meditação, à afirmação da existência; mas que isso nunca é um começo radical do filosofar ou pode levar a tal começo.

Supondo corretas essas presunções, diria mais que o radicalismo do filosofar nunca pode ser moldado nem pelos resultados nem pelo quadro crítico de um sistema, mas, ao

contrário, num sentido mais literal, pelas raízes do filosofar na biografia da consciência filosofante, i.e., pelas experiências que impelem à reflexão e fazem isso porque elas excitaram a consciência para a "dor" da existência. A natureza das experiências irruptoras e dos estímulos que elas induzem, juntamente com o resultado de um "acordo" da consciência com seus "problemas", parecem-me ser as determinantes de que dependem o radicalismo e a largueza da reflexão filosófica.

Quando são reconhecidas essas relações, pode ser útil fazer experiências anamnésicas, i.e., relembrar aquelas experiências que abriram fontes de estímulo, de onde resultou a vontade para mais reflexão filosófica. Obviamente tal anamnese é um processo complicado que é apenas parcialmente transparente, e cujos resultados não são de maneira nenhuma certos. Seria uma tarefa imensa investigar os vários graus desta complicação. No momento, devemos confinar-nos àqueles problemas subjacentes aos esforços que levaram às notas que se seguem.

Uma primeira seção dessas notas não exigiu um esforço especial: elas estiveram "sempre", i.e., lá num tempo indefinido do passado, "presentes" como memórias importantes, e também era claro para mim por que elas eram importantes. Esse grupo compreende, e.g., os números 1, 2 e 14. Um segundo grupo contém experiências de que sempre me lembrei sem me ser *completamente* claro o seu significado. Este significado se tornou claro para mim por ocasião de as escrever. A esse grupo pertencem os números 5, 8, 15, 17. Um terceiro grupo tinha sido esquecido por longo tempo e foi "reacordado" apenas nesta ocasião, e.g., os números 3, 4, 6 e 9. Um outro grupo "se impôs" quando empreendi esses experimentos de memória, mas apenas aos poucos passaram a ter sentido, e.g., o número 18. A memória do número 16 é forte, mas seu significado é transparente apenas em parte. Dois casos, os números 7 e 19, foram incluídos porque a memória é tomada de forte estímulo, embora sem um significado claro; o significado do número 19 ocorreu-me após eu havê-lo escrito; o número 7 ainda não me permite relacioná-lo com nenhum problema

de consciência que me ocupa no presente. Essa classificação mostra que a anamnese, em princípio, pode, partindo dos problemas presentes e seus estímulos, tanto ir para trás, a fim de encontrar as ocasiões em que o estímulo irrompeu, quanto pode mover-se para frente, a partir dos estímulos e da memória de sua ocasião para os problemas presentes.

A seleção desses casos foi feita em razão de seu conteúdo e seu lugar no tempo. Casos relevantes em termos de conteúdo são os que têm que ver com os estímulos da experiência de uma transcendência no espaço, no tempo, na matéria, na história, nos sonhos desejosos e nos tempos desejosos (com exceção do número 7, cujo significado, como disse, não me é claro, mas que se impõe). Em termos de tempo, as experiências ocorreram em meus primeiros dez anos de vida. Experiências posteriores não foram selecionadas, primeiro de tudo, porque elas foram complicadas através do trauma da emigração, e, segundo, porque as experiências de tempos posteriores já não têm o caráter natural das mais antigas, mas, ao contrário, estão estruturadas pelas mais antigas, o que introduz maiores complicações para uma análise.

1. Meses

Minha mais antiga recordação datável leva-me de volta a Colônia.

Minha mãe levava-me consigo em suas compras. Numa padaria, a vendedora expressou uma admiração apropriada pela criaturinha que mal podia andar e perguntou minha idade. Minha mãe informou-a: catorze meses [*Monate*].

Recordo um sentimento geral de orgulho acerca da atenção dada a mim, e um sentimento de significado especial ao aprender que eu era uma coisa como "*Monate*". A palavra tinha peso; a sonoridade do O com a consoante nasal subsequente pode ser a responsável pela fascinação de algo misterioso.

Essa recordação não é nem provada nem influenciada por informação da parte de minha família. Tanto quanto sei, eu mesmo a contei quando tinha mais de vinte anos, atraindo apenas a incredulidade de meus pais.

2. Anos

Meu aniversário é em 3 de janeiro. Deve ter sido meu sexto aniversário, pois eu já estava na escola e estava de férias. Nesse aniversário brinquei em meu quarto com soldadinhos de chumbo, que tinham aparecido nesse dia e no Natal. Acima da mesa, onde organizei a batalha, havia um calendário com as folhas dos dias.

Comecei a interessar-me pelo calendário e a passar as folhas a fim de ver o que vinha depois. Em breve retornei, depois do 31, ao 1°. Quando minha mãe entrou no quarto, informei-a de que logo teríamos o Ano Novo novamente, tomado, como estava, pelos dois dias estimulantes de presentes. Ela mostrou-me o meu erro; e aprendi acerca dos doze meses que tinham de passar antes de terminar o ano.

Minha mãe observou que seria bom se o ano passasse assim tão rápido, mas lamentavelmente não era assim.

A recordação é curiosa: aos seis anos, eu já devia ter ouvido muito acerca dos meses e de seus nomes; obviamente esse conhecimento, até aquele momento, tinha permanecido no reino das imagens do sentido; a ordem dos meses, eu apenas as descobri quando brincava com o calendário.

3. O desfile dos tolos

Ainda em Colônia. Devia ter uns três anos. Na época do carnaval a cidade fica de pernas para o ar. Formam-se desfiles

de tolos; pessoas com vestidos de carnaval vagam pelas ruas em grupos; passantes se juntam a elas, enquanto outras, que ficaram cansadas, vão embora.

De nossa janela eu podia ver esses desfiles. O que me fascinava era a "dispersão". A parada estava firmemente formada, mas as últimas fileiras se dissolviam. Alguns "tolos" ficavam para trás e desapareciam nas ruas transversais. Embora o desfile como um todo parecesse intacto, eu ficava perturbado por esse fenômeno de esfarelamento: o que aconteceria com o desfile se ele em última análise se dissolvesse em farelos e, então, em nada? Recordo um sentimento opressivo de uma ameaça envolvida na dispersão, uma ansiedade de que o encanto mágico pudesse desaparecer.

4. O monge de Heisterbach

Oberkassel. Idade: cerca de cinco anos. Um lugar favorito das caminhadas das tardes de domingo eram as ruínas de Heisterbach, um mosteiro romanesco, com um restaurante vizinho. Pedaços da abside da igreja e fragmentos de bancos de pedras ainda estavam de pé. Nós, crianças, brincávamos na grama das ruínas.

O mais famoso cidadão do mosteiro tinha sido Caesarius de Heisterbach. Seu nome, aprendi-o apenas muito mais tarde, nem então eu sabia nada acerca dele como uma figura histórica. Ele era simplesmente "o Monge", cercado de lendas.

A principal lenda: O Monge saiu para passear um dia, perdido em meditação. Quando voltou, percebeu novas faces, e muita coisa mudara nas cercanias; ele próprio era desconhecido dos outros monges. Perdido em meditação, ele ficara na floresta por cem anos, e, para ele, os cem anos tinham passado como se fossem horas de uma tarde.

Não me lembro de ter sentido uma necessidade de procurar o sentido dessa lenda ulteriormente. O acontecimento

pareceu-me totalmente natural. Mas recordo a tentação de o pensamento deixar o tempo parar e, então, retornar do perdido-em-pensamento para o mundo.

5. A Ölberg

Oberkassel e Königswinter, os lugares onde moramos dos meus quatro aos nove anos, estão situadas no Reno, entre o rio e as sete montanhas no vale relativamente estreito. A Ölberg é a mais alta das sete montanhas. Escalá-la era uma grande façanha para uma criança, e não me lembro de ter estado em seu topo mais do que duas vezes. Era distinta de todas as outras montanhas por sua altura e pela dificuldade de escalada.

Sua importância grande e singular, entretanto, vinha da vista que permitia ao escalador: da Ölberg[1] podia-se ver as três Breiberge, a grande, a média e a pequena, e atrás das Breiberge está a Terra do Nunca.

A Terra do Nunca me era bem conhecida em todas as suas minúcias, de meus livros de contos de fadas e quadros. Eu também sabia que, para chegar lá, tinha-se de comer o caminho através da Breiberg [lit.: montanha de mingau]. A vista da Ölberg estimulou em mim pensamentos profundos.

Chegar à Terra do Nunca parecia valer a pena. Mas mesmo escalar a Ölberg era difícil, e as Breiberge estavam longe; como se poderia chegar lá? E se se chegasse até lá, as dificuldades tinham apenas começado. Como alguém poderia comer o próprio caminho nesta gigantesca montanha de mingau? Um fato ainda agravante era que eu odiava creme de trigo, e nunca duvidei de que as Breiberge consistiam em creme de trigo.

Negociei com meu pai se se tinha de comer através da Grande Breiberg ou a Pequena serviria. Ele era de opinião de que a Pequena era suficiente. Mas isso não me trouxe paz; tinha

[1] [Monte Oliva. - N. E.]

um sentimento escuro de que poderia ser a Grande. Acima de tudo estava com medo de que no meio da montanha de mingau alguém pudesse atolar e sufocar.

A Terra do Nunca permaneceu um belo sonho, mas o pesadelo da Breiberg permaneceu indissoluvelmente ligado a ele. Essa área da alegria sem tempo apareceu como um prazer que não valia a pena.

6. A velha costureira

Nossa costureira de família em Oberkassel, sra. Balters, influenciou-me muito. Ela apresentou-me aos *Contos de meias de couro*; ainda me lembro perfeitamente do livro muito usado e sebento que ela trazia. Eu devia ter cerca de seis anos. *Meias de couro* constituíram um reino interno de aventuras; não me lembro de ter compreendido que a América era a cena dos contos.

Mais importantes eram nossas conversas teológicas. A sra. Balters tinha excelentes informações acerca do Paraíso. Tudo o que sei do Paraíso, aprendi dela. O que me ocupava acima de tudo, assim como a Terra do Nunca, era a questão de como chegar até lá. Minhas suposições não eram claras: colocá-lo no céu não era satisfatório, pois o céu estava acima, e eu podia ver que não havia nada acima. Um traço de ceticismo parece ter-se despertado em mim. A sra. Balters sabia que o Paraíso não estava "acima", mas muito firmemente na Terra; podia-se chegar lá e não se tinha nem mesmo de morrer antes. Isso era o mais revigorante, pois eu não podia imaginar o que era morrer. Lamentavelmente, o Paraíso era muito distante, no leste, em "Sheena". O caminho até lá era longo e difícil e perigoso; apenas muito poucos o tinham feito. A própria sra. Balters nunca o tinha tentado, e duvidava de poder chegar até lá. A matéria, também para mim, me parecia sem esperança; desisti do Paraíso.

7. O Castelo da Nuvem

O Castelo da Nuvem sempre permaneceu nas nuvens, como deveria. Não sei quase nada dele. O Pico da Nuvem [Wolkenstein] é uma das sete montanhas. Nele está o Wolkenburg [Castelo da Nuvem], e nele mora o Cavaleiro do Wolkenburg. Havia uma lenda acerca deste cavaleiro. Esqueci-a e não sei se alguma vez foi importante para mim. A única coisa importante foi que ele "morava" lá em cima.

O grande atrativo do Pico da Nuvem era sua inacessibilidade. Havia pedreiras na montanha, e não se permitia a escalada. O próprio castelo não podia ser divisado de baixo, se é que estava lá. Eu, de qualquer modo, não duvidava de sua existência.

A imprecisão dos pormenores devia-se possivelmente ao fato de que o Castelo da Nuvem e seu cavaleiro estavam firmemente abrigados em minha alma. O lugar era escuro e úmido, cercado por farrapos de nuvens; o cavaleiro, uma figura vaga, triste e perdida, viajando muito em negócio misterioso, sempre retornando para "morar ali" por um pouco.

8. A Petersberg

A Petersberg [Montanha de São Pedro] era um problema sério. De nossa casa podia ser vista muito bem. Ali estava ela, não muito distante, uma alta cordilheira com ombros redondos; no topo, no meio, uma casinha, uma casa de brinquedo como os vários brinquedos que eu tinha.

Um dia soube que um amigo que visitava meus pais vivia ali. Eu não podia acreditar. A casa de brinquedo era uma casa de verdade, um hotel em que se podia comer e dormir! Perguntando insistentemente, assegurei-me de que a casa era tão grande quanto a nossa, que tinha quartos de verdade, que a

porta era tão larga como uma porta de verdade e que se podia entrar através dela.

Algo novo surgiu em mim. Aprendi que a casa ali de cima era pequena quando eu estava embaixo; que ela era grande quando eu ia até lá e ficava defronte dela; que nossa casa, que era grande, também era pequena quando eu estava acima, na montanha, e a olhava cá embaixo.

A experiência foi perturbadora e permaneceu tal até hoje. Naquele tempo não consegui aguentá-la. Ali estava o descobrimento de que o espaço é de algum modo misterioso e que o mundo que eu conhecia parecia diferente se a pessoa estivesse num lugar diferente nele.

Mais tarde, esse primeiro balançar de meu centro do mundo foi seguido por outras experiências que diziam respeito às relações de posição espacial com as perspectivas psíquicas e espirituais. Essas experiências, entretanto, ocorreram depois dos anos no Reno; não começaram até a minha própria mudança revolucionária do local para a Áustria. De qualquer modo, o espaço nunca foi algo neutro, uma extensão quantitativa; sempre permaneceu para mim um problema da alma.

9. *Os cargueiros*

Em Königswinter morávamos numa casa na zona portuária. Ficava num pequeno penhasco, que tinha um muro de pedra; em frente do muro estava o leito do rio. Quando o Reno estava cheio, inundava o caminho e a água subia no muro. Naquele tempo, para sair de casa para ir à cidade, tínhamos de passar pelo jardim do vizinho, atrás do nosso. Lamentavelmente, essa mudança estimulante só ocorria em poucos dias no ano.

De nosso gramado da frente, olhávamos para baixo no rio, onde os barcos a vapor passavam. Havia três tipos: os mais numerosos eram os rebocadores com barcaças atrás deles; então

os barcos de passageiros da linha Colônia-Düsselfdorf que passavam a cada hora ou duas horas; e finalmente a linha de navios de passageiros holandeses, duas ou três vezes ao dia.

Os cargueiros foram a fonte de um descobrimento físico, e a natureza deste descobrimento ensinou-me pela primeira vez o cuidado nas questões delicadas de interpretação. Eles emitiam nuvens grossas de fumaça. Eu seguia essas nuvens – em parte com prazer, em parte com inquietação – pois quando as nuvens apareciam, então se seguia chuva, e eu teria de ficar em casa.

Um dia, no círculo familiar, sumariei o resultado de minhas observações: que amanhã choveria porque hoje os cargueiros tinham produzido muitas nuvens. Meus pais riram, e aprendi que nuvens de fumaça e nuvens de chuva não são a mesma coisa. Fiquei envergonhado com minha ignorância e porque tinha feito papel de tolo.

Ainda adoro ver relações interessantes – mas exatamente quando as vejo do modo mais satisfatório e bonito, a fumaça dos cargueiros sobe e enevoa-me o prazer.

10. Os barcos da linha Colônia-Düsseldorf

Os barcos da linha Colônia-Düsseldorf eram o mundo grande e festivo. Eram pintados de branco e amarelo claro; e em seus conveses estavam muitas pessoas que não faziam nada, senão ser levadas pelos barcos ao longo do rio. Esperando no cais, sempre havia uma multidão de mensageiros de hotéis; em suas capas longas e redondas levavam o nome dos hotéis. Um homem especialmente bonito tinha uma capa onde estava escrito *Europäischer Hof*. Quando os barcos atracavam ao cais, havia muito barulho, pois os mensageiros gritavam o nome de seus hotéis a fim de atrair a atenção dos passageiros chegantes. Essas pessoas eram "estrangeiros".

No verão, grupos organizados alugavam esses barcos. Podiam ser vistos subindo o rio de madrugada, indo até Bonn

e, então, descendo de novo. Nos conveses havia lanternas chinesas, música e pessoas dançando. Era um mundo mágico deslizando, estranho e misterioso; vibrações de algo intoxicante, mas desconhecido, chegavam até mim.

Aos domingos nós mesmos íamos em excursões nesses barcos pelo Vale do Reno. Eram festivas as ocasiões; e quando encontrava um canto tranquilo, podia ver o cenário hora a hora, enquanto mudava vagarosa e estavelmente, fundindo-se uns nos outros os vários cenários. Tinha especial predileção por um arco em ruínas numa montanha. Podia-se ver o céu por ele. Quando o barco deslizava, a seção de luz do céu gradualmente se tornava mais estreita, reduzindo-se a uma mera fresta, e, então, desaparecia. Podia-se observar claramente o deslizar.

Algumas vezes eu fechava os olhos para interromper o deslizar e ver como, depois de um minuto, os cenários tinham mudado. Mas, então, arrependia-me de tê-lo feito; alguma coisa preciosa parecia ter sido perdida no deslizar não observado desse minuto.

11. Os navios dos Países Baixos

Os barcos das linhas dos Países Baixos eram cinza azulados e amarelo-ouro escuro. Vinham mais raramente; e poucas pessoas viajavam neles. Também pareciam meio sujos, e no convés de trás levavam carga. Nunca fizemos uso deles.

Os pormenores realistas eram inteiramente visíveis para mim, mas não entravam nos significados secretos que para mim eram ligados a esses barcos. Eles avançavam rapidamente em direção aos Países Baixos, e nas letras douradas tinham nomes como *Kriemhild*, *Siegfried*, e um deles, o mais glorioso, era chamado *Xanten*. Para mim, os Países Baixos eram o cenário da saga de Siegfried; e os barcos iam para a terra da saga. O *Xanten* era um mistério azul dourado; a palavra começava com um raro *X*, e o som do nome estimulava-me profundamente;

frequentemente eu o repetia com meus botões como a fórmula que conjurava o mundo da aventura heroica. Aquilo era a conexão física com meus sonhos de façanhas de honra e glória e de morte resultante da mesquinhez e da trapaça.

A mágica de *Xanten* nunca evaporou. A palavra ainda evoca os navios cinza azulados e amarelo-ouro descendo o Reno, para uma terra de sonhos que não é nem temporal nem espacial.

12. Os holandeses

Da Holanda vinham os homens com camisas azuis. Eles usavam capas azuis e em seus ombros carregavam sacos azuis. Vagavam pela cidade, em dois ou três, mascateando suas mercadorias: *Hollandse Bücking - Hollandse Kees!* [Arenques holandeses - Queijos holandeses!]

Comprar queijo não era uma cerimônia simples. O homem mostrava suas grandes bolas vermelhas, esfregadas com óleo de linhaça e gordura, apertava-as com autoridade e louvava-lhes a qualidade. Minha mãe examinava tamanhos diferentes e também apertava as bolas com autoridade. Quando uma parecia apetecer-lhe, o homem puxava uma faca longa e estreita e cortava um pedaço cônico da bola, a fim de mostrar que o queijo estava bom de cima abaixo. Somente então se fazia o negócio.

Nós, crianças, gostávamos de queijo e de arenque vermelho. A Holanda só podia ser um país bonito. Essa convicção se aprofundava na feira anual; a barraca mais atrativa era a padaria de *waffle* holandês com seu doce aroma que se espraiava.

É notável como as várias áreas da experiência permaneciam separadas umas das outras. Tanto quanto posso lembrar-me, nunca me ocorreu que os Países Baixos dos barcos e a Holanda dos queijos, dos arenques e dos *waffles* fossem o mesmo país.

Era completamente impensável que os vendedores de queijo, vestidos de azul, pudessem vir do *Xanten*.

13. O cometa

Devia ter sete ou oito anos quando o cometa Halley apareceu. Na noite ficamos à beira do Reno, olhando para cima: ali estava, com a grande cauda.

Foi uma semana de estímulos. Por toda parte, discutia-se o cometa. Ouvi que estava muito perto da Terra, que havia a possibilidade de passarmos por sua cauda, que não se sabia ao certo em que consistia a cauda – possivelmente gás. Tinha-se medo de que o mundo pudesse acabar.

Eu tinha sentimentos misturados. Não podia aceitar de modo algum os medos, pois eu via que o cometa e sua cauda estavam muito distantes. Como poderíamos de repente passar por essa cauda distante? Mas também estava impressionado por toda essa conversa e perguntava como seria se o mundo acabasse. Parecia que nessa ocasião as casas ruiriam e, depois, as pessoas morreriam. Agora isso era uma perspectiva temível; senti-me aliviado quando o cometa desapareceu e o mundo ainda ficou lá.

Desse medo do final do mundo restou um tremor diante do assunto. "O céu estrelado acima de mim" enche-me o coração com admiração apenas se o vejo como um firmamento com pontos brilhantes; quando penso no que são esses pontos sou tomado de um horror pela solidão em que globos de matéria flutuam sem sentido.

14. O filão de pão

O pão no Reno tem a forma do pãozinho francês – alongado, algo pontudo no fim. Quando um filão era cortado, do

final para o meio, as fatias não eram cilíndricas, mas cônicas; a casca corria num declínio; uma superfície era maior do que a outra. Sempre preferi colocar manteiga na superfície maior.

Não posso assinalar com precisão a data em que comecei a interessar-me pelo problema de como ir da superfície menor para a maior. Quando as fatias são cortadas em certa grossura, as superfícies são obviamente de tamanhos diferentes. Como seria, entretanto, se se cortasse bem perto do corte anterior de tal modo que as superfícies ainda ficassem do mesmo tamanho? Quando a diferença de tamanho das superfícies começa a aumentar de tal modo que, no final, ainda se chega a uma superfície maior?

Minhas perguntas desastradas foram rejeitadas como tolices. Mas ainda me recordo de meu sentimento de ter sido enganado.

Hoje creio ter dominado intelectualmente os paradoxos de Zenão e suas soluções; mas fisicamente eles ainda são uma maravilha para mim, assim como foram então.

15. O Livro das realidades

O *Livro das realidades* era meu livro de escola favorito. Entre seus assuntos, continha, com exceção de leitura, aritmética e religião, todo o material dos primeiros quatro anos, i.e., a terra, as plantas e os animais, física, química, fisiologia e história. Das realidades da natureza que se encontravam neste livro não me lembro; mas a história está ainda firmemente guardada. Era uma história muito bonita – a história do Estado da Prússia, é claro. O Estado parecia consistir na maior parte em reis, e, além deles, havia também Bismarck.

A façanha mais notável dessa história prussiana era que ela se movia para trás. Começava com Guilherme II, então ia para trás até Frederico III, Guilherme I, e assim por diante. Essa

classificação ocupava-me muito, e me recordo de ter considerado a possibilidade de reverter a história. No geral, entretanto, estava satisfeito, especialmente porque uma reversão teria encontrado certas inibições internas. Pois a história não corria simplesmente para trás, mas, ao recolher seus passos, suas proporções mudavam de um modo que parecia dificilmente reversível. O presente tinha um caráter humano normal; lá atrás os reis cresciam e se tornavam ainda maiores. No século XIX, não era nada mal: Frederico Guilherme IV era ainda muito humano, como Guilherme II. Frederico Guilherme III cresceu notavelmente sob o halo das guerras de libertação. Frederico, o Grande, já era um rei um tanto corpulento. O Grande Eleitor era um homem gigante num cavalo branco. E no caminho para lá assomava a gigantesca sombra de um príncipe que, por causa de suas qualidades excelentes, foi chamado "O Urso". Isso parecia ser a perspectiva correta: olhar do presente humanamente compreensível para a profundeza do tempo e ver o horizonte fechando-se com figuras cada vez maiores que ofereciam segurança.

Qualquer que seja a capacidade que eu tenha hoje de compreender imagens míticas da história, como a dos gregos, deve ter-se desenvolvido na ocasião dessa história prussiana reversa. Sempre considerei normal que o presente deveria ser medido, com Tucídides, em termos humanos, que com a distância aumentando os homens cresciam até a estatura de um Sólon e de um Licurgo, que por trás deles saltavam os heróis, e que o horizonte estava segura e confiantemente fechado pelos deuses.

16. O Kaiser

Com o Kaiser não tive nenhum relacionamento claro. Ele pertencia a minha vida como uma peça de móvel em uso diário. Em casa, ele estava pendurado na parede, juntamente com a esposa, sete filhos e um cão. No manual de leitura da escola

ele ocupava uma página inteira. Durante as lições de música, cantávamos, com ardor, a melodia agradável de:

O Kaiser é um bom homem
Ele mora em Berlim,
E se não fosse tão longe,
Iria lá hoje!

Muitos anos depois, enquanto ouvia *A Flauta Mágica*, descobri novamente a melodia agradável – era o canto de Papageno.

Pode ser que fosse a familiaridade cotidiana do objeto que não permitia que se formassem sentimentos mais profundos; o Kaiser permaneceu nada mais do que um quadro. De qualquer forma, nenhuns sentimentos de reverência foram gerados em mim. Esse comportamento fisicamente indiferente a representantes do poder permaneceu imutável em minha vida futura.

Uma vez o Kaiser veio ao Reno. Era esperado em Bonn, e minha mãe queria ir até lá conosco, crianças. No dia do grande acontecimento, excedi-me numa série de travessuras, ao quebrar de propósito uma janela. Isso era sério, pois custava dinheiro. Como punição, fui excluído da expedição; minha mãe e minha irmã foram sozinhas. Nesse ínterim, os planos do Kaiser tinham mudado; ele não foi por Bonn, mas pelo nosso lado do Reno, passando por Oberkassel. Por acaso, eu estava na frente de casa e vi o Kaiser passar num automóvel. Ele era muito bonito, com um elmo dourado, em cujo topo havia uma águia de prata. Naquela noite celebrei um triunfo.

Durante os dois dias seguintes o triunfo perdeu seu esplendor. O acontecimento da passagem do Kaiser foi muito comentado. Enquanto eu ouvia as conversas dos adultos, fiquei cada vez mais convencido de que o homem bonito com o elmo coroado de águia, a quem eu tomara pelo Kaiser, era o palafreneiro dos guardas, ao lado do motorista.

Então eu não vira o Kaiser, afinal de contas. Mas eu nunca dei a entender.

17. O canto da bandeira

Assim na escola como em casa, nós, crianças, urrávamos o canto da bandeira com entusiasmo selvagem; ele nos excitava profundamente. Começava:

> Com orgulho balança a bandeira preta, branca e vermelha
> No alto dos mastros do navio –

e terminava com um refrão em que alguém dedica a própria vida à bandeira e promete ser fiel a ela até a morte.

O canto era tão estimulante por causa de sua história. Deve ter sido por volta de 1900 quando a canhoneira *Iltis* foi afundada numa tormenta na Ásia Oriental, à vista da terra, mas para além de qualquer ajuda possível. Com exceção de uns poucos sobreviventes, toda a tripulação afundou com o navio, e enquanto submergia, cantava essa canção. A canção e a história do naufrágio perturbaram-me profundamente. Parecia não haver nada maior e mais glorioso do que afundar num navio, com sua bandeira tremulando, enquanto se cantava o canto da bandeira.

A bandeira ainda está tremulando, mas o tempo fez valer seus direitos sobre ela. Bandeiras nunca tiveram toda a minha simpatia; e muito cedo, a bandeira que quebra ao vento, em vez de tremular, deve ter-se tornado uma bandeira menos baru-lhenta. Suas cores então esmaeceram e se tornaram um bruxuleio de prata. Já não era realmente uma bandeira, mas apenas um tremular de prata. E então o tremular também desapareceu e restou apenas um sussurro – ora suave, à distância, ora forte e próximo, tão forte e próximo que dificilmente pode ser distinguido da chamada das ondas em que afundamos.

Então eu não vira o Kaiser, afinal de contas. Mas eu nunca dei a entender.

17. O canto da bandeira

Assim na escola como em casa, nós, crianças, urrávamos o canto da bandeira com entusiasmo selvagem; ele nos excitava profundamente. Começava:

> Com orgulho balança a bandeira preta, branca e vermelha
> No alto dos mastros do navio –

e terminava com um refrão em que alguém dedica a própria vida à bandeira e promete ser fiel a ela até a morte.

O canto era tão estimulante por causa de sua história. Deve ter sido por volta de 1900 quando a canhoneira *Iltis* foi afundada numa tormenta na Ásia Oriental, à vista da terra, mas para além de qualquer ajuda possível. Com exceção de uns poucos sobreviventes, toda a tripulação afundou com o navio, e enquanto submergia, cantava essa canção. A canção e a história do naufrágio perturbaram-me profundamente. Parecia não haver nada maior e mais glorioso do que afundar num navio, com sua bandeira tremulando, enquanto se cantava o canto da bandeira.

A bandeira ainda está tremulando, mas o tempo fez valer seus direitos sobre ela. Bandeiras nunca tiveram toda a minha simpatia; e muito cedo, a bandeira que quebra ao vento, em vez de tremular, deve ter-se tornado uma bandeira menos barulhenta. Suas cores então esmaeceram e se tornaram um bruxuleio de prata. Já não era realmente uma bandeira, mas apenas um tremular de prata. E então o tremular também desapareceu e restou apenas um sussurro – ora suave, à distância, ora forte e próximo, tão forte e próximo que dificilmente pode ser distinguido da chamada das ondas em que afundamos.

18. O rouxinol do imperador

Os contos de fada de Andersen sempre foram meus favoritos. No começo, minha mãe os lia para nós; então, quando aprendi a ler, podia apreciá-los tantas vezes quantas queria. As histórias em si estão quase esquecidas; recordo apenas o conto da roupa nova do imperador. É bem possível, entretanto, que eu realmente não recorde nem mesmo este conto, mas que a história me seja tão familiar porque ela é tão frequentemente citada. De qualquer modo, o conteúdo não me impressionou especialmente como criança. Aparentemente não me foi dita a moral da história, e eu não a encontrei por mim mesmo. Recordo apenas certo embaraço causado pela ideia do imperador de cueca.

Das outras histórias não me recordo de maneira nenhuma dos conteúdos. Apenas essa ou aquela imagem permanece e o sentimento é despertado. Reli os contos de fada mais tarde; são lindos, mas não são os contos de fada que ouvi e li como criança; foi-se o poder de sua magia.

Mas a mágica que os contos de fada tiveram em minha infância está tão forte como sempre. Uma das histórias mais estimulantes foi a do imperador que jazia em sua cama; a Morte está sentada em seu peito, e tira dele, uma a uma, as insígnias do poder. Então chega o rouxinol e canta tão gloriosamente que a Morte se comove e é forçada a devolver-lhe a coroa e a espada dourada e deixar o imperador viver.

O rouxinol ainda canta seu canto comovente, com a garganta cheia, contra a Morte. O significado que uma composição musical tem para mim é determinado pelo grau a que ela traz de volta este doce estado de agonia entre a Morte e a Vida.

19. Os canhões de Kronburg

Os canhões de Kronburg falam no conto de Holger Danske. De novo, nada permaneceu do conto, senão os canhões. Quando os navios passam, os canhões dizem "bum".

Isso está algo distante, no norte, onde o mundo avançou, sem nada adiante. Navios passarão por lá, e ninguém perguntará de onde estão vindo e para onde estão indo. Onde eles passam, sem um som, não há nada; nenhuns seres humanos, apenas os canhões; e eles dizem "bum" com tristeza solene, no final do mundo.

20. Primeira emigração

Em 1910 meu pai aceitou um emprego em Viena. Eu estava então com nove anos. Uma mudança desse tipo deve ter sido preparada algum tempo antes. Não recordo, entretanto, que tenha havido alguma perturbação antes da partida.

Ainda recordo claramente o dia em que fui à escola pela última vez. O professor, sr. Corbach, a quem eu reverenciava, disse-me adeus. Disse algo acerca de minha ida para terras estrangeiras, mas que podia não ser tão ruim, já que o alemão também era falado lá. Eu estava um pouco medroso, mas também estimulado pela aventura e orgulhoso de que algo tão importante estivesse acontecendo comigo.

O que aconteceu apenas pude compreender muitas semanas depois, quando fui pela primeira vez à escola em Viena.

(De 25 de outubro a 7 de novembro de 1943)

5. HISTORIOGÊNESIS*

Nas sociedades do Antigo Oriente encontramos um tipo peculiar de especulação no curso de sua ordem no tempo. Os simbolistas que a desenvolveram fizeram sua atual sociedade saltar para a existência num ponto absoluto de origem, como parte da própria ordem cósmica, e então contam sua história daquele ponto até o presente em que eles vivem. O que o autor pretende como uma narração essencialmente homogênea de acontecimentos, entretanto, mostra consistir em duas partes de caráter completamente diferente: apenas a parte cronologicamente posterior da história, a parte que chega ao presente do autor, se refere às *res gestae* da história pragmática; a parte cronologicamente anterior, que começa desde o começo, se relaciona a acontecimentos míticos, englobando um imenso período de tempo de milhares e às vezes centenas de milhares de anos. A fim de dar à história pragmática um início com sentido, ela é extrapolada pelo mito até o tempo dos acontecimentos cósmicos. Por esse método de extrapolação mitopoética, os simbolistas, assim parece, queriam expressar

* Publicado inicialmente em *Philosophisches Jahrbuch 68* [Anuário filosófico], 1960, pp. 419-46, e *Philosophia Viva*, ed. M. Mueller e M. Schmaus. Friburgo-Munique, sem editor, 1960. [Voegelin traduziu a maior parte deste ensaio no manuscrito de 1968 "Anxiety and Reason" [Ansiedade e razão], agora disponível em *What Is History? And Other Late Unpublished Writings* [O que é história? E outros escritos posteriores não publicados], ed. Thomas Hollweck e Paul Caringella. (1990) Columbia, University of Missouri Press, 1999, pp. 52-110, vol. 28, *CW*. A versão final apareceu como capítulo 1, "Historiogenesis", em *The Ecumenic Age* [A Era Ecumênica]. - N. E.]

o que fez os materiais históricos merecedores de transmissão à posteridade ao ligá-los com a ordem que se desdobra no cosmos. Entretanto, à medida que esta extrapolação é uma resposta mitopoética à questão noética do fundamento do ser, eles alcançaram uma especulação acerca da origem da sociedade e da ordem que não difere, em princípio, da especulação da *arche*, o começo de todo ser, em que os filósofos jônicos entraram. A historiografia, a mitopoética e a especulação racional, então, eram combinadas para produzir um simbolismo muito complexo.

A forte semelhança entre as várias instâncias do tipo, como elas ocorreram na Mesopotâmia, no Egito e em Israel, não deixou de ser notada. Além disso, já que elas são um depósito de riquezas para historiadores que querem extrair delas a rica mistura de acontecimentos pragmáticos, os vários casos foram bem explorados com o propósito de reconstruir a história das sociedades antigas. Entretanto, não se fez nenhuma tentativa para identificar o tipo como uma forma simbólica *sui generis*, ou para indagar os motivos de seu desenvolvimento, ou para analisar-lhe a natureza – por razões que, embora não sem interesse para a história da ciência, não podemos analisar aqui. O simbolismo permaneceu, na verdade, tão abaixo do horizonte de interesse teorético que não recebeu sequer um nome. Portanto, como primeiro passo para sua identificação, proponho o nome *historiogênesis*. O nome foi escolhido em consideração ao exemplo israelita do simbolismo, em que a história pragmática é extrapolada até o sentido bíblico do Gênesis.

I

Tão logo o tipo mítico-especulativo é reconhecido como tal, levanta certas perguntas para uma filosofia da política e da história. Elas não podem ser plenamente desenvolvidas aqui, mas temos, ao menos, de apresentá-las em linhas gerais a fim de providenciar um fundamento para investigações mais especializadas de exemplos de historiogênesis.

Se a historiogênesis é uma especulação da origem da sociedade, ela tem de ser considerada um membro da classe a que também pertencem a teogonia, a antropogonia e a cosmogonia. As variedades de classes têm todas em comum a busca da origem instituída por ocasião de experiências em vários campos do ser. Quanto a experiências do cosmos, de deuses e do homem, ali surge a questão que diz respeito à origem da realidade experimentada; então, da experiência histórica do homem na sociedade surge a questão relativa à origem dela; ao lado dos simbolismos que expressam o mistério da existência que enleia o explorador da realidade divina, humana e cósmica se desenvolve um simbolismo que expressa o mesmo mistério com relação à existência da sociedade. A descoberta da classe ganha seu significado completo se lembramos que Deus e homem, sociedade e cosmos são os principais complexos da realidade distinguidos pelas sociedades cosmológicas como parceiros na comunidade do ser. Os quatro complexos em seu agregado compreendem todo o campo do ser; e os quatro simbolismos enumerados – teogônico, antropogônico, cosmogônico e historiogenético – formam um agregado correspondente de especulação que cobre todo o campo.

A adição da historiogênesis às outras três variedades permite que o agregado apareça como o fenômeno que é, no meio do mito, o equivalente de uma especulação acerca do fundamento do ser no meio da filosofia. Certamente, nos simbolismos enumerados a experiência do ser e sua expressão têm um caráter pluralista, uma vez que a forma filosófica, primeiro manifestada claramente na metafísica do ser de Parmênides, ainda não é diferenciada. Mas embora os simbolismos permaneçam especulativamente dentro das áreas de realidade com as quais estão ligados, eles, no entanto, buscam o Ser da metafísica, o Ser que é o fundamento de todo ser. Isso se torna especialmente evidente quando reconhecemos que as especulações respectivas não se confinam à área da realidade em cuja experiência sua busca de origens se originou, mas vão para a órbita de seus próprios materiais de simbolismo dos outros reinos do ser. A teogonia de Hesíodo, por exemplo, com seu

clímax na Titanomaquia, fala, no meio de uma genealogia mítica dos deuses, da vitória civilizacional da Dike de Júpiter sobre fases mais primitivas de ordem humana e social; a antropogonia de seu logos das Idades do Mundo incorpora fases de história política e civilizacional, como o bronze micenia-no e as idades de ferro dóricas. A cosmogonia do *Enuma elish* mesopotâmico é toda ela tanto uma teogonia como uma antropogonia, e muito provavelmente também contém alusões a tais façanhas civilizacionais como a regulação dos rios e o ganho da terra arável; e as especulações historiogenéticas que são nossa preocupação principal se estendem também a matérias teogônicas, cosmogônicas e antropogônicas. Por causa da consubstancialidade de todo ser, o simbolismo dominante estende seu alcance a matérias de outros setores, de tal forma que o próprio fundamento do ser se torna visível como pretendido pela multiplicidade de tipos especulativos e penetração mútua de seus conteúdos. A equivalência do agregado de quatro tipos mítico-especulativos com uma especulação filosófica que diz respeito ao fundamento do ser chama nossa atenção para o problema da equivalência das simbolizações nos vários meios de experiência, assim como para a natureza dos problemas constantes que encontram expressão nos simbolismos tão amplamente diversos na aparência superficial como mito e filosofia. Especialmente de uma exploração de equivalência – que não podemos fazer aqui – podemos esperar que nova luz recaia nos problemas fundamentais da filosofia.

Sem consideração a sua função dentro do agregado das quatro variedades mítico-especulativas, a historiogênesis tem de ser considerada, em segundo lugar, como um fenômeno independente, resultante dos esforços combinados da historiografia, da mitopoética e da especulação racional.

Quanto ao conteúdo historiográfico, dei a entender que os estudiosos modernos usam os simbolismos como uma pedreira de onde eles quebram os materiais para a reconstrução da história antiga. O procedimento é muito legítimo em si, já que os fatos e acontecimentos pragmáticos têm de ser

classificados no simbolismo diferente da moderna historiografia. Entretanto, não se pode deixar de desanimar quando se vê o saldo da estrutura dilapidada jogado fora como muita porcaria que não merece maior atenção. Numa recente *História romana*, por exemplo, o autor erudito examina a história tradicional de Roma, que tem caráter historiogenético, deixa de lado a parte mítica como "fabulação não histórica" e não mostra nenhum interesse nas perguntas óbvias, (1) por que alguém se daria ao trabalho de fabular a fabulação, (2) se foi uma invenção arbitrária ou seguia certas regras, e (3) por que o produto foi aceito oficialmente como a história de Roma. Diante de tal superioridade no tratamento das fontes, temos de levantar as perguntas: se a criação do mito e sua aceitação não foram *também* fatos da história, e quem sabe fatos de importância considerável para a auto-interpretação e coesão da sociedade romana. Se, em contraste com a convenção positivista histórica, não deixamos de lado a parte mítica da especulação historiogenética como uma fabulação a-histórica, mas a reconhecemos como uma tentativa de apresentar as razões que levarão a parte empírica ao nível da história, o simbolismo como um todo ganha o status de um trabalho histórico cujos autores estão cônscios do princípio de relevância deles. Postas de lado diferenças fenotípicas, a historiogênesis deve ser entendida como o equivalente mítico da historiografia crítica – talvez com a diferença de que os antigos simbolistas estavam mais sutilmente a par das complexidades de relevância do que os seus *confrères* mais recentes. De novo, chegamos ao problema da equivalência que encontramos nos parágrafos precedentes com respeito à filosofia. E de novo podemos esperar importantes resultados para as questões fundamentais da historiografia, através de uma maior investigação de simbolismos equivalentes.

Nas construções historiogenéticas o mito e a especulação cooperam com a intenção historiográfica. À medida que o par mito e especulação cumpre um papel na criação dos outros tipos desta classe, deve-se considerar uma unidade formativa que pode ou não ser levada a dirigir-se a materiais históricos.

Essa liberdade de movimento é reconhecível pelo fato de que onde quer que um texto historiogenético possa ser datado, mostra desenvolver-se depois das especulações nos outros reinos do ser. Mas o conteúdo próprio do significado levado a efeito por este par de fatores apenas se torna claro quando é levado a dirigir-se à sociedade e a sua ordem: como a motivação do esforço formativo, que também leva os outros tipos de especulação mítica, é discernível como uma inquietação criada pela irreversibilidade do tempo. No caso específico da especulação historiogenética essa motivação é clara, pois, muito antes da historiogênesis, há outros simbolismos que procuram lidar com o significado da ordem social e da desordem no tempo. No festival de Ano Novo e nas cerimônias de coroamento, por exemplo, encontramos rituais que ajustam a ordem da sociedade ao ritmo da ordem cósmica. A ordem estabelecida, tanto do cosmos como do império, é tida por ameaçada pelos novos irrompimentos do caos, e os rituais mencionados servem como uma renovação rítmica da ordem social através da repetição analógica da criação da ordem cósmica. Já que a existência precária da sociedade entre ordem e caos foi percebida por longos períodos como adequadamente expressada e protegida pelos rituais de fundação e renovação, o estudo de casos singulares de historiogênesis terá de verificar se os acontecimentos que causaram os símbolos mais antigos devem ser considerados faltantes na nova situação. Quaisquer que sejam, a historiogênesis implacavelmente coloca os acontecimentos na linha do tempo irreversível onde as oportunidades são perdidas para sempre e a derrota é final.

Algumas implicações de um simbolismo que apresenta muitos eventos longe de ser lineares numa linha de tempo se tornam patentes na Lista de Reis Sumérios: os simbolistas imperiais sumérios transformaram a história de dinastias citadinas conquistadas em uma história imperial ao estabelecerem o paralelo das dinastias citadinas em sucessão numa linha temporal de reis, apresentando o império restaurado de seu próprio tempo.[1] Um cosmos,

---

[1] Para a análise da Lista de Reis Sumérios, ver Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* [A Lista de Reis Sumérios], Assyriological Studies, n. 11. Chicago, University of Chicago Press, 1939.

assim parece, pode ter apenas uma ordem imperial, e o pecado de coexistência tem de ser expiado pela integração póstuma numa história cujo objetivo foi demonstrado através do sucesso do conquistador. Se, além disso, for lembrado que a linha fictícia de reis é extrapolada para seu ponto absoluto de origem nos acontecimentos divino-cósmicos, de tal modo que nada estranho a ela tem a oportunidade de perturbar o único procedimento admissível, o simbolismo aparece como uma violenta, talvez até brutal, construção de história unilinear. O curso relevante dos acontecimentos desce inelutavelmente da origem cósmica até o presente dos autores cuja sociedade é a única que interessa. Na violenta obsessão desta construção podemos perceber uma tendência oculta de ansiedade que quer a todo custo fazer de qualquer conclusão algo irreversível. Podemos ainda supor que a mesma preocupação com o tempo tenha inspirado anteriormente os dados puramente analíticos de reinos e eventos que entram como material bruto na especulação historiogenética, pois mesmo os anais não teriam interesse se não tivessem nada mais que registrar senão uma recorrência rítmica do declínio e da restauração da ordem.

Essa preocupação obsessiva com a história unilinear é claramente incompatível com a suposição, frequentemente encontrável, de que as sociedades antigas são dominadas pela ideia de tempo cíclico, para a exclusão de qualquer compreensão da histórica no tempo irreversível. Enfatizemos, então, ao contrário, que embora esses diversos tipos de tempo, como rítmicos e lineares, entre outros, sejam encontrados nos simbolismos do Antigo Oriente Próximo, uma ideia de tempo cíclico nunca é encontrada.

A historiogênesis, uma vez reconhecida nos casos do Oriente Próximo, prova ser onipresente na história do homem. Os primeiros casos ocorrem nos impérios mesopotâmico e egípcio. Já que eles não quebram a forma do mito, mas são conduzidos bem dentro do quadro da experiência primária do cosmos, pode-se esperar que a historiogênesis seja peculiar a sociedades em forma cosmológica. Essa expectativa será desapontada, entretanto, pois o simbolismo também ocorre

em Israel, que, por sua aliança livre na presença de Deus, quebrou não apenas a ordem cosmológica do Egito, mas também o mito do próprio cosmos. Aparece, então, no contexto dos impérios ecumênicos na China, na Índia e em Roma como um instrumento de lidar com a história da ordem social. Adapta-se, além disso, ao ambiente da pólis grega; assume uma forma curiosa na "utopia" de Evêmero, em conexão com a expansão imperial de Alexandre; ganha uma vida nova no Oriente Próximo, através das especulações de Berossus e Manetho, no tempo dos impérios dos diádocos. Informa até a pouco conhecida especulação de Clemente de Alexandria. Pelo judaísmo e cristianismo, finalmente, foi transmitido às civilizações medieval e moderna do Ocidente, onde, desde o Iluminismo, proliferou em atordoantes especulações progressistas, idealistas, materialistas e positivistas acerca da origem e do fim da história. Desde sociedades cosmológicas antigas até sociedades modernas secularistas, a historiogênesis mostrou ser uma constante simbólica na história humana. O caráter de uma constante que aparece em sociedades com estilos largamente diversos de experiência e simbologia indica que a historiogênesis funciona com um grande grau de generalidade na economia da ordem social. Na conexão presente, não podemos aprofundar o problema desta função geral; nossa análise se restringirá aos primeiros exemplos da especulação.

II

A história é mais do que uma corrente de *res gestae* (acontecimentos brutos, que como meros fatos não seriam dignos de lembrança) porque, e à medida que, o homem participante na ação está consciente de sua existência sob Deus. O governante de um império cosmológico age por um mandato divino; a existência da sociedade, suas vitórias e derrotas, sua prosperidade e declínio, devem-se à dispensação divina. Quando o rei hitita Suppiluliumas (c. 1380-1346 a.C.) conta a história

de sua campanha contra os mitanis, ele fala como o executor de um decreto divino e presta contas ao deus da tempestade, de quem ele é o favorito, de tal modo que a posteridade possa saber da vitória querida pelo deus. Quando, na inscrição Behistun, Dario I (521-486 a.C.) relata a vitória sobre seus inimigos domésticos, a guerra assume a forma de uma luta entre Ormuzd e Ahriman, entre a Verdade e a Mentira, de tal modo que a posteridade possa saber a verdade acerca da Verdade que prevaleceu. Um documento especialmente poderoso desse tipo é o relato da rainha Hatchepsut (c. 1501-1480 a.C.) acerca da restauração da ordem depois da expulsão dos hiksos:[2]

> Ouvi todas as pessoas e povos, por mais que sejam,
> Fiz estas coisas pelo conselho de meu coração:
>
> Não dormi no esquecimento, mas restaurei o que tinha sido arruinado.
> Levantei o que se fizera em pedaços,
> quando os asiáticos estavam no meio de Avaris na Terra do Norte,
> e entre eles havia nômades, destruindo o que tinha sido feito.
> Eles reinavam sem Re; e ele (Re) não agia através
> do comando divino até minha majestade.
> Estou estabelecida nos tronos de Re.
> Fui informada dos limites dos anos como alguém nascido para conquistar.
> Vim como a serpente-uraeus de Hórus, queimando meus inimigos.
> Afastei o que os deuses abominam, e a terra apagou-lhes os passos.

[2] Tradução por John A. Wilson em *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [Textos antigos do Oriente Próximo relacionados ao Velho Testamento], ed. James B. Pritchard. Princeton, Princeton University Press, 1950, p. 231 (daqui para frente, citado como *ANET*).

Este é o comando do pai dos (meus) pais que veio a (seu)
tempo, de Re,
e não deve haver dano ao que Amon comandou.

Meu (próprio) comando perdura como as montanhas –
o disco do sol continua brilhando e lança os raios sobre os
títulos de minha majestade,
e meu falcão está acima do estandarte do (meu) nome pela
duração da eternidade.

Quando o deus comanda, em virtude da substância divina que o perpassa, o rei comandará; quando o comando do deus permanece suspenso, o rei não é capaz de agir como governante. Na ordem da sociedade e na ação do governante, a vontade do deus se torna manifesta. O relato histórico dá testemunho da dispensação dos deuses que governam a existência e a ordem da sociedade no tempo.

Se os acontecimentos históricos são experimentados, não como uma série de fatos isolados e acidentais, mas como parte de uma ordem inteligível sob a dispensação dos deuses, surgirá a questão do plano abrangente que governa a corrente de acontecimentos no tempo. Na tentativa de fazer sentido do presente, é, acima de tudo, a série de acontecimentos que é extrapolada de volta a um começo absoluto, de tal modo que o significado do presente possa ser compreendido como o ponto final provisório de um movimento que pode ser visto como se saísse da origem. Mas já que cada presente é um ponto de transição de tempo para o futuro, a especulação pode ir adiante e tentar alcançar o plano compreensivo à vista pela extrapolação para o futuro.

Um exemplo instrutivo de extrapolação no passado é a previamente mencionada Lista dos Reis Sumérios, datada de cerca de 2.050 a.C. Pode ser remontada até Utu-hegal de Uruk, que quis provar que depois da expulsão dos guteanos sua terra tinha sido sempre unida sob um rei, mesmo que as dinastias tenham, de várias capitais, reinado. Com base

nas já existentes listas dinásticas de cidades-Estados, assim como de materiais épico e legendário, ela extrapola as dinastias até o Grande Dilúvio mítico. A lista foi expandida ao ser prefixada com um preâmbulo, que nos informa acerca das dinastias de cinco cidades antes do Dilúvio; é uma expansão tardia da historiogênesis até o começo do mundo. O preâmbulo abre com a fórmula: "Quando o reinado foi baixado do céu, o reinado esteve (primeiro) em Eridu"; a lista depois do Dilúvio começa: "Depois que o Dilúvio se precipitou sobre (a terra) (e) quando o reinado foi baixado (de novo) do céu, o reinado esteve (primeiro) em Kish". Ambas as fórmulas simbolizam a origem absoluta da história como a descida do reinado do céu; a história começa quando a ordem ordenada pelos deuses se torna encarnada no curso temporal do mundo.[3]

Uma especulação sobre o curso total, compreendendo também o futuro, é implicada na historiogênesis bíblica à medida que a data do êxodo do Egito é colocada no ano 2666 desde a criação do mundo, pois o número 2.666 é dois terços de 4.000. Com o êxodo, dois terços do éon do mundo de 4.000 anos, ou seja, das cem gerações de quarentas anos, cumpriram seu curso.[4]

III

Neste último exemplo, aparecem certas especulações numéricas como a estrutura formal da historiogênesis. Devemos isolar este fato antes de seguirmos com uma análise mais profunda de seus elementos essenciais.

---

[3] Tradução de A. Leo Oppenheim, em *ANET*, pp. 265 e seguintes.

[4] Gerhard von Rad, *Das Erste Buch Mose: Genesis Kapitel* [O Primeiro Livro de Moisés] 1-22, 9, em *Das Alte Testament Deutsch* [O Velho Testamento alemão], ed. V. Herntrich e A. Weiser, Neues Göttinger Biblewerk, Teilband 2, 4. edição. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1956, p. 54.

São significativas as relações numéricas entre os períodos dinásticos da Lista de Reis Sumérios. Pois as dinastias antes do Dilúvio têm oito reis com um reino total de 241.200 anos; a dinastia de Kish, depois do Dilúvio, tem vinte e três reis, com um total de pouco mais de 24.510 anos; então a dinastia de Uruk tem doze reis, com um total de 2.310 anos. Dentro da dinastia de Uruk, entretanto, os reinos muito míticos irrompem com Tammuz e Gilgamesh; a seus sucessores a lista atribui historicamente reinados possíveis de 6 a 36 anos. As três somas dos longos períodos míticos, apresentadas expressamente no texto, dão o seguinte quadro:

241.200	anos	67 x	3.600
24.510	anos	68 x	360 + 30
2.310	anos	65 x	36 – 30

Mesmo que os cálculos matemáticos por trás da construção dos períodos não possam ser claramente discernidos no texto assim como está, o quadro como um todo sugere que esses números não se reuniram por acidente.

A probabilidade de que a Lista de Reis Sumérios derive de especulação numérica se torna uma certeza prática se se considerar o segundo grande caso da mesma área cultural, i.e., a construção tardia da Babilônia de Berosso sob o reinado de Antíoco Soter (280-262 a.C.). O sistema de Berosso (c. 330-250 a.C.) foi reconstruído dos fragmentos por Paul Schnabel.[5] O primeiro dos períodos, começando com a criação e alcançando os reis primordiais, tem uma duração de tempo de 1.680.000 anos. Então seguem: o período dos reis primordiais antes do Dilúvio, com 432.000 anos; o período dos reis depois do Dilúvio, até a morte de Alexandre, o Grande, com 36.000 anos; e, finalmente, o período de Alexandre até o fim do mundo através da *ekpyrosis* [conflagração], com 12.000 anos. Quando os anos são traduzidos nos *saroi* babilônicos de 3.600 anos e *neroi* de 600 anos cada um, a seguinte série de períodos será:

---

[5] Paul Schnabel, *Berossos und die Babylonisch-Hellenistische Literatur* [Berosso e a literatura babilônio-helenística]. Berlim, Teubner, 1923, pp. 176 e seguintes.

1.680.000 anos	466 *saroi*, 4 *neroi*	da criação até os reis primordiais
432.000 anos	120 *saroi*	dos reis primordiais até o Dilúvio
36.000 anos	10 *saroi*	dos reis depois do Dilúvio até Alexandre
12.000 anos	3 *saroi*, 2 *neroi*	de Alexandre até o fim do mundo
2.160.000 anos	600 *saroi*	duração do éon do mundo

Finalmente, deve ser considerada a construção das tábuas genealógicas na historiogênesis israelita. Duas diferentes construções estão preservadas para as tábuas dos descendentes de Adão, e até três para os descendentes de Sem, de tal modo que está fora de dúvida a especulação numérica deliberada, mesmo se o princípio da construção permanece opaco.

Para a tábua adamita temos a versão do texto massorético assim como um segundo que é comum ao Septuaginta e a Josefo:[6]

	Idade	Idade no nascimento do primogênito	
		Massorético	LXX/Josefo
Adão	930	130	230
Set	912	105	205
Enos	905	90	190
Cainã	910	70	170
Malaleel	895	65	165
Jared	912	162	162
Enoc	365	65	165
Matusalém	969	187	187
Lamec	777	182	188
Noé	950	500	600
	Idade no Dilúvio	600	
	Adão até o Dilúvio	1.656	2.262

[6] A seguinte tábua foi feita por H. St. J. Thackeray em Josefo, *Jewish Antiquities* [Antiguidades judaicas], Loeb Classical Library (1963-1964), 4: pp. 39 e seguintes. [O texto massorético é um vasto corpo de notas textuais e crítica da Bíblia Hebraica, feito entre o ano 600 e o décimo século a.D.]

A soma mais alta na segunda coluna é obtida, em oito de dez casos, aumentando-se as idades no nascimento do primeiro filho em cem anos. Pois a tábua de Sem, do Septuaginta e de Josefo têm construções que diferem do texto massorético assim como um do outro:[7]

Idade		Idade no nascimento do primogênito		
		Massorético	LXX	Josefo
Sem	600 primogênito depois do Dilúvio	2	2	2
Arpachshad	438	35	135	135
Cainã	-	-	130	135
Shelar	433	30	130	130
Eber	474	34	134	134
Peleg	239	30	130	30
Reu	239	32	132	130
Serug	230	30	130	132
Nahor	148	29	79	120
Terar	205	70	70	70
	Do Dilúvio até Abraão	292	1.072	993

Conforme o curso do tempo seja reconhecido em anos ou em múltiplos de anos, é inteiramente possível supor um esquema numérico que subjaz na especulação historiogenética. Mas a questão do porquê de os simbolistas terem feito uso desta possibilidade não é simples. Temos de dividi-la em três subperguntas:

1. Uma primeira resposta parcial é conseguida através da consideração de que uma especulação que diz respeito ao começo de uma série de acontecimentos poderia também ser bem-sucedida sem um esquema numérico; o problema do começo não parece exigir necessariamente que os períodos antes da tradição datável sejam preenchidos com números definidos de anos. Se os simbolistas insistem, no entanto, em preencher essas datas, parece que algum tipo de misticismo numérico está por trás dessa tentativa. O número israelita de 4.000 anos ou o babilônio de 600 *saroi* de 3.600 anos cada

---

[7] A tábua seguinte, ibid., p. 73.

um parecem ser números sacros ou perfeitos, próprios para representar um éon cósmico; através do esquema numérico, a história é encaixada seguramente no cosmos e em sua ordem numérica. A existência de escolas rivais de simbolistas, de diferentes pontos de vista acerca da ordem numérica do cosmos, é sugerida pelas tábuas israelitas.

2. Quase nada que diz respeito ao significado dos números individuais dentro do esquema pode ser determinado hoje em dia. Por que a um rei na lista suméria, ou a um patriarca nas tábuas genealógicas israelitas, foi assinado este ou aquele número para seu reino ou vida somente em raras ocasiões pode ser conjecturado, por exemplo, no caso do patriarca de poucos anos, Enoc (na tábua adamita), cujos 365 anos são provavelmente devidos a um mito solar.

3. Entre o número global assinado a um éon e os números simples de reinos e vidas jaz, no fundo da análise, uma série de períodos históricos, que caracteristicamente se tornam menores cada vez que se aproximam do presente. Pouco pode ser dito acerca desta periodização e do decréscimo de durações. O problema, que leva à essência da historiogênesis, pode agora ser tratado separadamente.

IV

Primeiro, os fatos: a historiogênesis suméria tem três períodos desde a origem até as datas historicamente possíveis. O primeiro tem uma duração de 241.200 anos; o segundo, de 24.510; o terceiro, de 2.310 anos. O fator de redução é de aproximadamente 11. Os reinados dos reis nos três períodos têm uma duração média de aproximadamente 30.000, 1.000 e 200 anos. A análise de Berosso tem períodos de 1.680.000, de 432.000 e de 36.000 anos. Nenhum fator aproximado de redução é reconhecível. Os períodos desde a criação até os reis primordiais não têm nem reis nem reinados; os 10 reis primordiais antes do Dilúvio

têm um reinado de aproximadamente 12 *saroi*; os primeiros 86 reis depois do Dilúvio, com um total de 34.090 anos, têm um reinado médio de 396 anos; com os 8 usurpadores medianos e seu total de 224 anos chegamos ao historicamente possível. Embora a historiogênesis israelita não tenha claramente nenhuns períodos decrescentes, o princípio de redução é aplicado às idades dos patriarcas dentro dos períodos:

(1)	Adamitas	c. 700 - 1.000 anos
(2)	Semitas	c. 200 - 600 anos
(3)	Patriarcas	c. 100 - 200 anos
(4)	Homens comuns	c. 70 - 80 anos

O significado dos períodos decrescentes se tornará aparente pelos comentários dos autores cristãos que, desde a Antiguidade, tiveram de enfrentar a questão das idades elevadas dos patriarcas. Para os comentadores a questão é delicada, porque a duração dos patriarcas é contada numa obra que pretende ser um relato verdadeiro e confiável da história da humanidade, ou, mais cautelosamente, a que se atribui isso – pois não é de maneira nenhuma certo que os próprios simbolistas entenderam sua historiogênesis como história "verdadeira" num sentido literal fundamentalista. Santo Agostinho era, quanto a essa questão, um fundamentalista. Ele se sentiu obrigado a tornar crível a longevidade dos patriarcas pela analogia com a estatura gigantesca dos homens antigos, provada pelos descobrimentos de ossos fossilizados de tais homens. Além disso, no curso de sua demonstração, ele também apresenta testemunhos pagãos em apoio de sua causa, que nos chamam a atenção para os simbolismos relatados em Virgílio e Homero. A referência de Santo Agostinho ao feito heroico de levantar uma pedra que doze homens de hoje não seriam capazes de levantar[8] leva-nos aos elementos historiogenéticos engastados no epos clássico e a toda a linha mais ampla de literatura clássica como um campo de prospecção para o descobrimento de simbolismos de um tipo similar.[9]

---

[8] *Eneida*, 12.99 e seguintes; *Ilíada*, 5.302.

[9] Santo Agostinho, *Civitas Dei*, 15.9.

Lutero, em seu comentário da idade dos patriarcas, penetrou no âmago do problema: "Portanto, foi uma idade verdadeiramente de ouro, ao passo que nossa idade dificilmente merece o nome de suja, quando nove patriarcas com todos os descendentes viveram ao mesmo tempo (...). Pois isto é a máxima honra do primeiro mundo, que lá tenham vivido tantos homens pios, sábios e santos em companhia uns dos outros ao mesmo tempo. Pois não devemos pensar que eles foram os nomes comuns de pessoas simples, mas foram todos homens de excelência heroica." Lutero, certamente, foi também um fundamentalista, mas ao mesmo tempo foi sensível ao mito; e as áridas tábuas genealógicas se tornaram transparentes para ele como a idade de ouro dos heróis.[10]

Gerhard von Rad, finalmente, que cita o passo de Lutero em seu comentário ao Gênesis, desenvolve-lhe a iluminação ainda mais, tirando-lhe os empecilhos fundamentalistas. Ele acha que a história dos patriarcas testemunha

> a vitalidade altamente criativa da primeira humanidade como ela emergiu da criação, e ao mesmo tempo apresenta um julgamento discreto de nosso status natural presente. Devemos considerar, afinal de contas, que o documento sacerdotal que contém as tábuas genealógicas não oferece uma história da Queda, que teologicamente seria a causa para o distúrbio e o declínio no status criado do homem e, como consequência, para a transição ao status da humanidade de Noé. Aqui nas tábuas genealógicas encontramos algo aproximadamente correspondente à história da Queda. As idades aos poucos menores dos patriarcas (mais consistentemente no sistema samaritano) devem ser entendidas como o declínio gradual de uma vitalidade miraculosa original do homem, em proporção à sua crescente distância da origem criacional.[11]

Como um primeiro resultado dos comentários devemos notar que o simbolismo helênico foi desenhado no horizonte

---

[10] Von Rad, *Das Erste Buch Mose* [O Primeiro Livro de Moisés], 58 (Lutero, *Weimarer Ausgabe*, 42: pp. 245 e seguintes).

[11] Ibid., p. 55.

da pesquisa. Nas especulações mesopotâmicas e israelitas dos períodos de duração decrescente, está escondido o simbolismo das Idades do Mundo no sentido de Hesíodo. Além do Oriente Próximo também existem variantes helênicas de especulação historiogenética. Além disso, e este é o segundo resultado, as reflexões de von Rad tornam visível o tipo de experiência que se esforça por expressar-se por meio das idades decrescentes. Pois o documento Sacerdotal (S), que contém a especulação dos períodos, não oferece nenhuma história da Queda; e, inversamente, a história da Queda no documento Javeísta (J) torna supérflua a expressão por meio de períodos de vitalidade decrescente. Portanto, a história da Queda tem de ser reconhecida como expressando, alternativamente à especulação dos períodos, a experiência de uma tensão entre o destino do homem e seu status temporal. A proposição pode ser generalizada: a história da Queda é um equivalente alternativo, não apenas à especulação do documento sacerdotal, mas também à suméria, babilônica e helênica, assim como a toda especulação relatada em outras civilizações. Chegamos a um dos motivos essenciais para a especulação, se não o único: a experiência humana universal da existência no tempo como algo imperfeito pode ser expressa através de símbolos de um estado de perfeição pré-histórico ou futuro – um paraíso perdido capaz de ser reconquistado. Na especulação relativa à origem do curso dos eventos que desemboca no presente da existência histórica, a interpretação do estado de ser criatural, experimentado como um "nem sempre assim no tempo", se torna visível como um de seus sentidos essenciais.

V

Se a história da Queda for compreendida em termos de uma alternativa à análise historiogenética de períodos decrescentes, e se, por trás do simbolismo de um estado paradisíaco e da Queda, a experiência de um estado criatural de imperfeição

se tornar manifesta, surge a questão de por que a análise não se desintegraria tão logo seus motivos fossem descobertos. Uma especulação acerca das origens parece tornar-se supérflua no meio histórico, quando experimentamos diretamente a natureza da existência humana sob Deus, tão logo o chamado de obediência e a rebelião contra a lei são tão claramente compreendidos como uma tensão inelutavelmente constante dentro da *conditio humana*, como foi o caso da profecia de Jeremias nas décadas anteriores à queda de Jerusalém (586 a.C.). Mas a especulação não se dissolve. Ao contrário, até se expande a expensas de outros tipos de especulações míticas que giram nos reinos cósmico, divino e humano da experiência. A especulação do Velho Testamento, que em sua forma final pertence aos períodos de exílio e de pós-exílio, assume uma variedade de mitos cosmogônicos e antropogônicos, assim como as sagas do Dilúvio e uma riqueza de lendas; ela tira de todos esses materiais, tanto quanto possível, seu caráter autonomamente mítico e os integra em seu próprio simbolismo como acontecimentos históricos. Além disso, o mesmo processo pode ser observado na *Babyloniaca* de Berosso, pois ela absorve os mitos da criação do mundo e de sua conflagração final, do Dilúvio, assim como de heróis culturais que deram à humanidade as artes da escrita, da agricultura, da construção de cidades e das ciências.[12] A historiogênesis se torna um tipo de especulação que engole todos os outros tipos. Esta pertinácia e tendência de expandir-se a expensas de outros tipos são duas características da historiogênesis que reclamam um exame mais aprofundado. Começaremos tomando em consideração o caso da especulação historiogenética egípcia, porque nela certos aspectos do problema podem ser mais claramente discernidos.

A historiogênesis egípcia extrapola a história para trás até sua origem, ao prefixar uma série de dinastias divinas até a primeira dinastia de reis humanos. Como no caso israelita,

---

[12] Ver os fragmentos em Schnabel, *Berossos und die Babylonisch-Hellenistische Literatur* [Berosso e a literatura babilônico-helenista], pp. 251 e seguintes.

muitas variantes foram preservadas; mas no caso egípcio, temos sorte de saber ao menos algo acerca dos motivos por trás da variedade, visto que muitas especulações são reconhecidamente o trabalho dos colégios sacerdotais de um número importante de templos.

Uma primeira variante deixa a sucessão de regentes divinos começar com Ptá de Mênfis. É encontrada tanto no Papiro de Turim, do tempo da XIXª Dinastia (c. 1345-1200), quanto na *Aigyptiaka* de Manetho (c. 280, quase contemporânea de Berosso). Uma segunda variante, provavelmente mais antiga, deixa a sucessão de regentes divinos começar com Rê, de Heliópolis. Foi preservada através de Diodoro, em sua *Bibliotheke Historike* 1.13 (c. 50-30). Uma variação tebana, então, está contida no relato de Heródoto (2.144-45), se Pã, a quem ele nomeia como o primeiro deus, for corretamente interpretado como Amon-Min de Tebas. A análise das variantes pelos egiptologistas mostrou que os simbolistas deixaram as dinastias humanas ser precedidas por três dinastias de deuses. A primeira dinastia foi tirada da grande Enéada dos deuses de Heliópolis (com a exceção de que, na variante de Mênfis, o Ptá de Mênfis precede o Rê de Heliópolis); a segunda dinastia foi tirada da Enéada dos "deuses menores" de Heliópolis, começando com Hórus; e a terceira dinastia compreendia os "servos de Hórus", os espíritos dos mortos. Um fragmento de Manetho, preservado na versão armênia da *Chronica* de Eusébio, enumera as pessoas das três dinastias como os deuses, os heróis e os *manes* [o nome romano para os espíritos dos mortos] – seguidos pelos regentes mortais do Egito até Dario, o rei dos persas. A variante difere, por razões desconhecidas, num ponto notável: ao passo que o Papiro de Turim e Manetho enumeram como reis apenas os deuses masculinos da Enéada, a versão heliopolitana, como preservada por Diodoro, tem deusas também. Estes são os fatos naquilo em que são relevantes para nós.[13]

---

[13] A descrição dos fatos segue Wolfgang Helck, "Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten" [Pesquisas sobre Manetho e as listas de reis egípcias], em *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*

Os fatos revelam uma relação importante, tanto quanto ao tempo como quanto à matéria, entre a especulação historiogenética e os documentos analistas egípcios. Embora o Papiro de Turim date da XIX Dinastia (1345-1200), com relação a seu conteúdo uma data algo mais elevada deve ser presumida; o papiro pode ser uma cópia de um documento da XVIII Dinastia (1570-1345). E dos séculos precedentes, fórmulas de inscrição e literárias como "tempo de Rê", "tempo de Osíris", "tempo de Geb", "tempo de Hórus" estão por toda parte, possivelmente apontando para a existência anterior de especulações acerca das dinastias dos deuses. Com as presunções mais generosas, entretanto, não podemos levar a data para além do Reino Médio, ou, na melhor das hipóteses, para o Primeiro Período Intermediário (2200-2050). Muito antes da data mais elevada possível para o conteúdo do Papiro de Turim, entretanto, jaz a Pedra de Palermo da V Dinastia (2500-2350), que deixa os regentes do Egito, começando com Menes, ser precedidos não pelas dinastias de deuses, mas pelos regentes pré-dinásticos dos ainda separados Alto e Baixo Egito, e mesmo por uma série de regentes de um Egito temporariamente unificado.[14] Os analistas do Velho Reinado tinham conhecimento, provavelmente pela tradição oral, de uma história pré-dinástica do Egito, de extensão e importância consideráveis. O atual estado de conhecimento das fontes nos permitirá, portanto, chegar às conclusões de que a especulação historiogenética aparece muito tarde na história do Egito e que ela representa um novo interesse, que não tem emprego para a história pré-dinástica do Egito, como apresentada pelos velhos analistas. Além disso, a natureza do novo interesse se torna aparente pelo fato de que a história pré-dinástica foi sacrificada. Pois na

---

[Investigações da história e do conhecimento da Antiguidade do Egito]. Berlim, Akademie Verlag, 1956, 18: pp. 4-9. Cf. Ludlow Bull, "Ancient Egypt" [Egito Antigo] em *The Idea of History in the Ancient Near East* [A ideia de história no Antigo Oriente Próximo], ed. R. C. Dentan. New Haven, Yale University Press, 1955, pp. 1-34. Para o fragmento de Manetho mencionado no texto, consultar Manetho, *Aigyptiaka*, ed. W. G. Waddell, Loeb Classical Library (1940), pp. 2 e seguintes.

[14] Helck, "Untersuchungen zu Manetho", p. 4.

nova especulação, a história humana do Egito começa com o estabelecimento do império egípcio através da conquista atribuída a Menes; antes dessa criação humana de ordem (que em si é a contraparte terrena do drama dos deuses na teologia menfítica), prevalece a ordem dos regentes divinos. A história do Egito é aumentada especulativamente para uma história de ordem cujo representante no tempo cósmico é o império egípcio criado por Menes.

Quando a ordem divino-humana se torna o objeto dominante da especulação, o pensamento sugere que as experiências de inquietação, de rupturas de ordem e de sua restauração tenham ocasionado este interesse acentuado. O período entre o declínio do Velho Reinado depois da V Dinastia e a restauração da ordem sob as XI e XII Dinastias, o assim chamado Primeiro Período Intermediário, foi um período de sublevação social e de perigo diário para a propriedade e a vida, que deixou a impressão inesquecível de seu trauma na literatura da época. As fontes são bem conhecidas. Será suficiente, portanto, referir-nos à *Profecia de Nefer-rohu*, da época de Amenhemet I (2000-1970), para iluminar o problema. Na forma literária de uma profecia datada do Antigo Reinado, a obra desenha o grande arco de experiências da catástrofe política, através da época dos problemas da nova ordem. A desordem é tão profunda que destruiu a origem divina da ordem; o Nomo de Heliópolis, o local de nascimento dos deuses, já não existe; o próprio Rê tem de deixar os fundamentos para uma nova criação; e quando o deus tiver estabelecido os fundamentos, Ameni virá, o triunfante; suprimirá os rebeldes, expulsará os asiáticos e líbios, restaurará a justiça, e reunirá as Duas Terras.[15] A desordem experimentada na profundidade espiritual de seu horror parece ter sido a força que levantou o problema da ordem à altura simbólica de uma nova criação divina e ao advento de um rei messiânico, assim como a desordem experimentada pelos profetas de Israel os inspirou a levar o problema da ordem para os simbolismos elevados da

---

[15] Texto traduzido por John A. Wilson, em *ANET*, pp. 444 e seguintes.

nova aliança, dos novos céus e da nova terra, e do Príncipe da Paz messiânico nos séculos oitavo e sétimo. Aqui, parece, está o clima espiritual em que a especulação forçada da historiogênesis pode desenvolver-se. Ela violenta não apenas a história pré-dinástica, mas também, no caso do Egito assim como nos da Mesopotâmia e de Israel, as especulações mais antigas. Pois as Enéadas, que são transformadas em dinastias divinas, são elas próprias especulações teogônicas do período pré-dinástico em que o panteão é apresentado na forma de uma sequência de gerações de deuses. As genealogias divinas são desvestidas de sua forma característica, e o material bruto forçado no esquema das dinastias.

O relacionamento pelo qual a catástrofe política motiva a especulação acerca da ordem e sua origem, que no caso do Egito é altamente provável, leva-nos a considerar os dados das outras especulações e examinar se elas apresentam um relacionamento similar. A Lista de Reis Sumérios, com sua extrapolação das dinastias até ao Dilúvio, é ligada, como vimos, com a curta restauração do poder sumério no período guteano. A especulação neobabilônica de Berosso é certamente baseada em especulações mesopotâmicas anteriores do mesmo tipo, mas, além disso, é imediatamente motivada pela restauração de uma ordem imperial pelos selêucidas. O caso de Manetho é similar: a afinidade com as especulações acerca do modelo do Papiro de Turim é indubitável, mas a *Aigyptiaka* é também motivada pelo estabelecimento da ordem imperial helenística no Egito pelos lagidas, assim como a *Babyloniaca* contemporânea de Berosso é dedicada a Antíoco Soter. O caso israelita não é tão claro. O esquema de catástrofe, exílio e restauração é reconhecível, certamente, mas os problemas da historiogênesis israelita vão muito além desses de restauração da ordem imperial. Temos mais para dizer quanto a essas questões; mas, mesmo neste caso, pode-se dizer que a organização de materiais individuais muito mais velhos na vasta forma historiogenética é o trabalho de um período de catástrofe e sua sequência. Finalmente, façamos referência à historiogênesis chinesa, que não podemos explorar mais

profundamente neste contexto. Ela também começa a tornar-se notável no período de declínio da dinastia Zhou, como uma extrapolação da história para além das dinastias históricas, e obtém sua forma definitiva no novo período imperial, sob a dinastia Han. A enumeração desses dados faz provável que haja de fato uma relação direta entre a catástrofe política e a especulação historiogenética.

Das variantes egípcias, nova luz recai sobre a natureza da historiogênesis. Mostra ser uma forma simbólica relativamente tardia: um *quantum* considerável de história tem de seguir seu curso, e devem ocorrer grandes catástrofes sociais, antes de a ordem divino-humana tornar-se o objeto de especulação. E, o que é mais importante, maior precisão pode ser dada à caracterização preliminar de historiogênesis como uma extrapolação especulativa de eventos pragmáticos a sua origem cósmica. Para o caso egípcio, por sua eliminação dos bem conhecidos regentes pré-dinásticos, mostra conclusivamente que o simbolista está preocupado não com a história pragmática em geral, mas apenas com aquele setor das *res gestae* que é representativo da ordem divino-humana. Mas qual é a composição deste setor? E quem é seu sujeito, o mensageiro representativo da ordem? Obviamente não é nem uma sociedade ao acaso nem, dentro de cada especulação, uma pluralidade de sociedades. A Lista de Reis Sumérios, é verdade, fala de um reinado que desceu do céu a uma ou outra cidade-Estado mesopotâmica. O objeto de interesse, entretanto, não são as respectivas sociedades de cidades autônomas e sua ordem, mas a regra imperial controlada em sucessão pelos regentes de diferentes cidades-Estado. O império e seu reinado existem apenas no singular. No caso egípcio, de novo uma única sociedade sob um único regente é a mensageira da ordem; uma desintegração do império e a ascensão de regentes locais são sinônimos de desordem. O caráter monopolista dos mensageiros da ordem indica que a ordem da sociedade humana sob os deuses é entendida como uma única ordem, e que a especulação acerca da ordem imperial esconde a ideia de uma ordem da humanidade. Compreender este ponto requer

um esforço de imaginação, porque de nossa moderna posição estamos acostumados a ver uma sociedade antiga como uma entre outras, e temos, portanto, alguma dificuldade em perceber que um simbolista mesopotâmico, egípcio ou, para esse caso, chinês, vive na única organização da humanidade quando ele vive no império que o cerca. A relação da humanidade de um homem com o fato de ser membro da sociedade imperial era tão íntima, na verdade, que em alguns casos era expressa por uma identificação linguística. O hieróglifo para *egípcio*, por exemplo, também significa *homem*; e mesmo mais rigidamente, a frase convencional "filho de um homem" significa o filho de um egípcio de nível social. Ao passo que da posição moderna a ligação forte entre o status humano e a participação numa sociedade concreta, ou até em seu grupo dominante, parecerá uma restrição lamentável ou discriminação, segundo os simbolistas antigos a ideia de homem foi descoberta por ocasião de uma criação imperial sob a graça dos deuses. Pois os aumentos do horizonte social da sociedade tribal para a cidade-Estado, e mais ainda para um império que compreende toda a área de uma civilização, eram experimentados como esforços criativos pelos quais o homem obtinha uma consciência diferenciada tanto de si mesmo como da origem divina de uma ordem que é a mesma para todos os homens. Através da dura realidade de império começa a brilhar, como o sujeito da história, a humanidade sob Deus. Aqui começamos a tocar em fontes mais profundas da pertinácia e expansividade da especulação historiogenética.

VI

A historiogênesis é a forma simbólica pela qual a experiência da ordem humana, manifestando-se na ordem do império, ganha expressão. Mas a ideia de uma humanidade que abarca não apenas os membros de um império e os membros de sociedades contemporâneas, mas todos os homens que

vivem sob a graça divina no passado, presente e futuro, não é ainda diferenciada; a experiência e sua expressão permanecem compactas. A ordem do império, embora transparente para a ideia de humanidade além da organização, torna-se sua prisão. Portanto, surgirá a questão: que tipo de experiência provavelmente quebrará o confinamento rígido da ordem humana dentro da ordem imperial? Nos casos egípcio e mesopotâmico, não há praticamente nada que responda a essa indagação; a experiência e sua simbolização permanecem compactas. Pode-se talvez apontar uma perda da ideia imperial com Akhenaton, pois, em seus hinos, o faraó aceita os asiáticos e os líbios como seres humanos na sociedade do império; mas esses desenvolvimentos precoces não foram absorvidos pela especulação historiogenética. No caso israelita, porém, a ideia de humanidade se diferenciou tanto que os intérpretes teológicos falam de uma ruptura radical com os simbolismos prevalecentes entre os outros povos do Oriente Antigo. Essa presunção vai muito longe, pois, em vez da diferença óbvia, que se deve à diferenciação extensiva, permanece um tipo de comunidade que é de primeira importância para nossa compreensão das culturas antigas do Oriente Próximo. No entanto, a antítese radical favorecida pelos teólogos é tão instrutiva que começarei a análise do caso israelita com sua apresentação.

Em seu comentário ao Gênesis, escreve Gerhard von Rad:

> Israel não apenas traçou uma linha reta do mito primordial até sua própria existência temporal. A linha reta que vai até o mito é característica da religião da pólis, em que a comunidade política só pode tomar seriamente a si mesma. (A lista dos reis primordiais babilônicos antigos começa: "Quando o reinado baixou do céu, o reinado estava em Eridu..."). A concepção do Gênesis é diferente: a linha dos tempos primordiais não corre sem uma ruptura através de Noé até Abraão, mas se lança primeiro no universo de nações. Quando Israel olha para trás desde Abraão, há uma ruptura decisiva na linha que corre para trás até o ponto de origem, ou seja, a Tábua das

Nações (Gênesis, 10). Essa ruptura significa que Israel via a si mesmo, sem ilusões e sem um mito, no mundo das nações. O que Israel experimenta de Javé acontecerá na esfera da história. A inserção da Tábua das Nações significa, para a teologia bíblica, a ruptura radical com o mito.[16]

O trecho analisa o ponto decisivo de diferença com precisão: a Tábua das Nações em Gênesis, 10, introduz a humanidade na especulação israelita; Israel, embora seja o Povo Escolhido, é um povo entre muitos. Mas não nos parece que o que Israel experimenta de Javé esteja na esfera da história como uma consequência desta concepção universalista de humanidade; mas, ao contrário, diríamos que a história da humanidade é constituída pelo que Israel experimenta de Javé, e a Tábua das Nações foi inserida por causa disso. Pois as revelações da Sarça ardente e do Sinai são dirigidas ao homem diretamente, e o colocam sob Deus sem a mediação do governante imperial. O Israel constituído no Sinai era, representativamente para a humanidade, dotado de uma nova iluminação da verdade da existência humana que é válida para qualquer um. Desde o acontecimento do Sinai, e por causa dele, há uma história da humanidade, e conhecimento diferenciado quanto a isso. A nova iluminação, entretanto, não dissolveu a forma especulativa da historiogênesis, como observamos; ao contrário, foi absorvida em seu simbolismo. Em Israel, certamente, o meio do histórico é experimentado e reconhecido com precisão muito mais diferenciada do que nas culturas imperiais vizinhas, mas, no entanto, não obtém autonomia plena; teve de submeter-se à especulação historiogenética do tipo cosmológico. Esta combinação de simbolismos chama a atenção sobre a pluralidade de motivos experienciais que atingiram a narrativa bíblica.

A historiogênesis israelita tem, na verdade, diferente dos casos egípcio e mesopotâmico, não um, mas dois centros organizadores: a fundação davídica do império e a Aliança Sinaítica. A fundação do império, embora seja o acontecimento

[16] Von Rad, *Das Erste Buch Mose*, pp. 120 e seguintes.

mais tardio, preenche o primeiro motivo cronologicamente, pois as famosas memórias de Davi (2 Sam. 9-20; 1 Reis 1-2) formam o centro da narrativa; começando com a ascensão de Davi, a narrativa conta a história do império até a queda de Jerusalém. À medida que a fundação do império é o motivo e a história imperial é a matéria da historiografia, a situação é, em princípio, a mesma que a das vizinhas sociedades do Oriente Próximo. Quando chega à extrapolação das *res gestae* até à origem cósmica, entretanto, o padrão israelita difere radicalmente do dos impérios vizinhos, pois na historiogênesis bíblica a história imperial é precedida de séculos por acontecimentos que não têm paralelo na história egípcia e mesopotâmica, i.e., o Êxodo do Egito, a Aliança Sinaítica e a conquista de Canaã através da qual Israel foi constituído como o Povo Escolhido. Sua memória fora preservada através de liturgias, das quais o mais antigo extrato seja talvez Deuteronômio 26: 5b-9:

> Um arameu errante era meu pai, e O sírio perseguia a meu pai, o qual desceu ao Egito, e lá assistiu como estrangeiro, tendo muito poucas pessoas consigo: e se multiplicou até formar um povo grande e poderoso, e de uma infinita multidão. E os egípcios nos afligiram e nos perseguiram, impondo-nos cargas pesadíssimas, e clamamos ao Senhor Deus de nossos pais: o qual nos ouviu, e olhou para a nossa aflição e trabalho, e angústia: e nos tirou do Egito com a sua mão forte, e braço estendido, com grande espanto, com sinais e portentos: e nos introduziu neste lugar, e nos deu esta terra que mana leite e mel.

O êxodo do Sheol da civilização imperial, o deserto, o descobrimento de Deus, a Aliança e a entrada em Canaã foram acontecimentos que não puderam ser eliminados como os regentes pré-dinásticos do Egito. O Êxodo da civilização cosmológica e a entrada na liberdade sob Deus foram acontecimentos históricos no inteiro sentido; uma vez que tenham sido compreendidos como tais, eles tiveram de tomar a precedência espiritual acima de qualquer fundação de império, mesmo um israelita. Mas isto cria um problema difícil para a

especulação. Se a sociedade imperial não era o único mensageiro de ordem, quem poderia aparecer como o sujeito ator da historiogênesis?

Os simbolistas israelitas resolveram o problema pelo recurso às categorias de sociedade tribal. A humanidade foi concebida como um clã descendente do ancestral Adão; a fundação do império foi precedida pela história da federação tribal de volta até a Aliança Sinaítica; mais para trás, pela história dos patriarcas; antes disso, da humanidade de Noé; e ainda mais para trás, da humanidade de Adão. As dinastias míticas foram substituídas pelas tábuas genealógicas e pela Tábua das Nações. Esta história universal foi de novo estreitada até uma história representativa da humanidade, enfatizando a linha sacra das alianças de Deus com os representantes receptivos da humanidade, i.e., as alianças com Noé (Gên. 9:9) e Abraão (Gên. 17:1-8), e a Aliança Sinaítica, de tal modo que as alianças de época dividiram a história da humanidade em quatro períodos de Adão a Noé, de Noé a Abraão, de Abraão a Moisés, e de Moisés até o presente. A fundação do império, que tinha sido o primeiro motivo para a empresa historiográfica, foi simbolicamente subordinada aos acontecimentos relevantes para toda a humanidade. Deve-se acrescentar que os Evangelhos mudaram o padrão de épocas e períodos a fim de acomodar o Messias da casa de Davi como mais um acontecimento relevante na história da humanidade: Mateus (1:17) conta quatro períodos de Adão até Abraão, de Abraão até Davi, de Davi até o exílio, e do exílio até Cristo.[17]

Na historiogênesis israelita, a história de um império que é transparente à ordem da existência humana sob Deus é substituída pela história humana em si como o meio de especulação. Se agora, de novo, fizermos a pergunta anteriormente

---

[17] Acerca dos centros de organização das narrativas bíblicas, ver Eric Voegelin, *Israel and Revelation* [Israel e a Revelação]. (1956) Columbia, University of Missouri Press, 1999, capítulo 6, parágrafos 2-3, vol. I de *Order and History* [Ordem e história], vol. 14, *CW*, Columbia, University of Missouri Press, 2001.

levantada – por que os simbolistas dos tempos de exílio e pós-exílio, embora tivessem uma compreensão diferenciada da história, tomaram sobre si o jugo da historiogênesis – encontraremos de novo as experiências de história imperial e de catástrofe. Durante o período dos reis, o primeiro tratamento de uma humanidade comum da Aliança do Sinai não foi de maneira alguma perdido; foi até levado a nova clareza pela oposição dos profetas à apostasia, tanto do povo quanto da realeza, perante as formas egípcia e assíria de mito cosmológico. Entretanto, a ideia de humanidade estava tão firmemente ligada a sua realização pelo Povo Escolhido e sua organização política que a divisão do império, seguida pela destruição dos reinos divididos, transformou-se nas experiências motivadoras de especulação historiogenética, assim como o fundamento do império impelira o nascimento da historiografia. Assim como a *Profecia de Nefer-rohu* serviu para iluminar o clima espiritual de que nasceu a historiogênesis egípcia, assim o Salmo (136) 137 mostrará o distúrbio da alma da qual a especulação israelita pôde emergir:

> Junto dos rios de Babilônia,
> ali nos assentamos e pusemos a chorar,
> lembrando-nos de Sião.
> Nos salgueiros que há no meio dela,
> penduramos nossas harpas,
> Porque ali nos pediram,
> os que nos levaram cativos,
> palavras de canções;
> e os que por força nos levaram disseram:
> Cantai-nos um hino dos cânticos de Sião.
>
> Como cantaremos o cântico do Senhor,
> em terra alheia?
> Se me esquecer de ti, Jerusalém,
> a esquecimento seja entregue a minha direita.
> Fique pegada a minha língua às minhas fauces,
> se eu me não lembrar de ti:

se não me propuser a Jerusalém,
como principal objeto da minha alegria.

Lembra-te, Senhor, dos filhos de Edom,
no dia de Jerusalém;
os que dizem: Arruinai, arruinai nela,
até os fundamentos.
Filha desastrada de Babilônia;
bem-aventurado o que te der
o pago que tu deste a nós outros.
Bem-aventurado o que apanhar às mãos,
e fizer em pedaços numa pedra, teus tenros filhos.

Este documento memorável, tentando envolver Deus e seu reinado nas guerras imperiais do Antigo Oriente, revela a confusão emocional de que emergiram fenômenos tão amplamente diversos como a historiogênesis dos escritos sacerdotais, a visão dêutero-isaiânica do servo sofredor, a Torá e o rabinismo, o zelotismo macabeu, e a cristandade irênica.

VII

O caso israelita demonstra que a mito-especulação no campo da história não é sequer abandonada quando a ideia de humanidade se diferencia da ordem do império cosmológico em que se continha compactamente. Mesmo quando o reino da história se apresenta como a presença do homem na existência social sob Deus como claramente faz em Israel, a especulação acerca da origem continua no meio do histórico. Deus e o homem, o mundo e a sociedade continuam unidos na compactação mítica do Éon cósmico, que começa e termina no tempo. Em virtude de uma experiência da existência do homem na sociedade e na história, o presente pode ser iluminado como o tempo que é transparente para a ordem eterna; em virtude da iluminação noética, o problema do começo e do

fim pode ser reconhecido como uma antinomia ligando-se ao fluxo do tempo; mas nem a história nem a filosofia dissolvem a forma básica do tempo e conto míticos. A história pode ser discernida ainda mais claramente como o reino específico do encontro do homem com Deus; mas mesmo se, sob pressão, o simbolismo da história se torna decisivamente mais dominante na economia de uma sociedade, ele não lhe cortará as ligações com o mito, embora essas possam ser perdidas consideravelmente. Esta afirmação é verdadeira não apenas para a Antiguidade; o domínio da historiogênesis penetra profundamente na modernidade: mesmo um Hegel a considerava necessária para desculpar-se quando seus cálculos para os começos das primeiras culturas ameaçavam conflitar com a data tradicional do Dilúvio.[18]

Essas reflexões acerca da ubiquidade e do domínio do simbolismo devem servir como um prólogo a nosso exame das variantes helenísticas – como uma precaução contra conclusões prematuras, porque o estudo das primeiras variantes do Oriente Próximo pode ter induzido ao preconceito de que toda a historiogênesis tem de começar de um presente imperial extrapolado para trás até as origens divinas. Se fosse esse o caso, não poderia ter havido nenhuma especulação mítica helênica do tipo historiogenético, porque não houve nenhum império helênico que pudesse ter preenchido o substrato pragmático para o simbolismo. Se voltarmos a nossa definição, de acordo com a qual a historiogênesis envolve a especulação acerca da origem no meio do histórico, chegamos a toda uma série de fenômenos que parecem ser variantes do simbolismo, mesmo que se diferenciem em conteúdo consideravelmente dos do Oriente Próximo, porque o "meio do histórico" na Hélade tem inteiramente outra estrutura. Mas os problemas da história grega, sua estrutura, e a análise crítica dela, são imensos; tratamos disso alhures,[19] e aqui podemos apenas referir-nos

---

[18] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Preleção acerca da filosofia da história], ed. Brunstäd. Stuttgart, Reclam, 1961, p. 69.

[19] Voegelin, "Hellas and History" [A Hélade e a história], em *The World of the Polis* [O mundo da pólis], ed. Athanasios Moulakis. (1957) Columbia,

a um ou dois pontos que são imediatamente relevantes para nossas perguntas.

Não houve nenhum império helênico, mas além das cidades-Estado helênicas existia uma civilização helênica, reconhecida pelos historiadores gregos e pelos filósofos como uma sociedade do mesmo tipo que as civilizações mesopotâmicas, egípcias ou persas. Embora nunca tenha passado pelo processo endógeno de organizar-se como império, foi compreendida como capaz de organização na forma imperial, e, portanto, como um sujeito potencial de sucessos históricos e catástrofes; além disso – e mais importante para o presente estudo – foi entendida como o sujeito potencial da especulação historiogenética. Enfatizo a potencialidade de sua transformação em sujeito de especulação mítica porque sua atualização foi cerceada pela dificuldade técnica de que os gregos não tinham nem anotações analíticas, nem uma história tradicional coerente, e, acima de tudo, eles não tinham cronologia. Como consequência, nunca se conheceu uma história helênica datável de apreciável duração além de cinquenta anos que um homem pode relembrar de suas próprias experiências, assim como da memória da geração mais velha. A quantidade imensa de acontecimentos históricos à disposição dos simbolistas do Oriente Próximo estava faltando na Hélade porque ali não existiam nenhuns arquivos imperiais ou de templos que preservassem os fatos e as datas da história helênica. As tentativas de construir um esqueleto cronológico para os comparativamente poucos fatos conhecidos começam muito tarde, na segunda metade do quinto século, quando Helânico sincronizou as listas das sacerdotisas de Hera de Argos tanto com as listas dos arcontes [magistrados epônimos do ano] de Atenas quanto com as datas da história oriental. Somente no quarto século, Timeu (c. 356-260) introduziu, em sua *História da Sicília*, o cômputo pelas Olimpíadas, o instrumento canhestro, mas necessário, para a contagem dos anos; e apenas no

University of Missouri Press, 2000, cap. 1, vol. II de *Order and History*, vol. 15, *CW*.

terceiro século é que Eratóstenes (c. 284-200) envolveu-se na empresa de atribuir datas definidas para os principais eventos da história grega desde a conquista de Troia. A brevidade da história conhecida e a novidade de seu registro se transformaram em assuntos estimulantes de debate para os historiadores dos períodos helenista e romano, quando, depois da conquista que o Oeste fez do Leste, os autores orientais começaram a rebelar-se contra a opinião preconceituosa de que os gregos tinham um monopólio da historiografia crítica e confiável. O *Contra Apionem* de Josefo, que talvez primeiramente tivesse o título *Contra os gregos*, é o conhecido documento do protesto oriental contra os historiadores gregos. Retornarei em breve ao problema de Josefo.

O simbolismo helênico que tem de ser reconhecido como historiogenético tem as seguintes características:

(1) Não há nenhuma pista de *res gestae* de extensão milenar ou mesmo secular. De um horizonte histórico comparativamente estreito, a especulação pode, na melhor das hipóteses, mover-se através de poucos eventos épicos e míticos espaçados e, então, tem de saltar imediatamente para o ponto de origem absoluta.

(2) A historiogênesis helênica é sujeita à regularidade previamente demonstrada de que as especulações desta classe são motivadas pela experiência de catástrofes e restaurações políticas.

(3) Como as catástrofes não dizem respeito a instituições imperiais ou ao colapso de instituições pan-helênicas, o problema humano universal de decadência espiritual e moral da existência se torna predominante. Além disso, como a reconquista a partir da desordem não pode dar origem a uma restauração de instituições imperiais, a pesquisa tende a desenvolver-se em uma filosofia universalmente humana de ordem.

(4) Como a sociedade helênica, embora (a) vivendo à sombra dos grandes poderes asiáticos, não foi aprisionada por

uma forma imperial própria e, em consequência, (b) não foi compelida a experimentar a humanidade como representada pela existência na forma imperial, permaneceu aberta para a humanidade empírica além das fronteiras da Hélade. Como Israel criou a Tábua das Nações, também a Hélade desenvolveu, embora por motivos diferentemente estruturados, a Periégesis, i.e., a pesquisa ecumênica da humanidade empiricamente conhecida.

Os simbolismos criados por Hesíodo e Heródoto servirão como exemplos representativos do tipo.

O tipo helênico de historiogênesis é representado o mais puramente pelo seu exemplo mais antigo no mito de Hesíodo das Idades do Mundo. Falando estritamente, o *logos* relatado no *Erga* [*Os trabalhos e os dias*], 106-179, é uma antropogonia, mas não sem razão a história das raças de homens se tornou conhecida com o nome de "Idades do Mundo". Pois enquanto as primeiras três raças de criaturas fabulosas devem sua existência à intenção do poeta de criar uma antropogonia de três gerações paralela com as três gerações de deuses em sua teogonia, a quarta e a quinta raças claramente revelam a intenção historiogenética de todo o *logos*, i.e., interpretar a desordem presente do homem como uma fase da história ordenada pelos deuses. O *logos* mostra as características do tipo helênico em sua pureza: há, primeiro, o horizonte histórico mais estreito possível, não compreendendo nada mais do que as desgraças experimentadas pelo próprio poeta em sua pólis local no final do oitavo século; desse horizonte estreito, em segundo lugar, o problema da ordem e da desordem é elevado ao nível universal da conduta humana; e desse presente circunscrito estreitamente, finalmente o poeta salta para a paradigmática origem da ordem. Sem dizer (ou incapaz de dizer) algo acerca do curso das *res gestae* nos precedentes séculos escuros, a humanidade heroica dos épicos homéricos é colocada antes das gerações de ferro decaídas como a geração da ordem justa. Para além da abreviação homérica da sociedade micênica, Hesíodo não tem nenhuns materiais históricos (Platão, nas

Leis, vai para trás até a legislação minoica e sua origem divina); a geração do épico é precedida por três gerações de criaturas (as gerações de ouro, prata e bronze), que quase não têm forma humana, mesmo que sejam chamados homens. Já que as três raças antes dos heróis são criadas pelas três raças correspondentes de deuses na teogonia, a construção como um todo é intimamente relacionada com a historiogênesis egípcia, que deixa os regentes humanos ser precedidos pelas três dinastias de deuses. A questão de se um contato com a especulação oriental subjaz a este relacionamento não pode ser decidida perante o atual estado das fontes disponíveis.[20]

As possibilidades extraordinárias de maior desenvolvimento contidas na tentativa de Hesíodo de interpretar a ordem da existência humana na sociedade não se tornaram visíveis antes do quinto século, na obra de Heródoto, que agora vamos examinar como o segundo exemplo da historiogênesis helênica.

Com Heródoto, a estrutura do simbolismo permaneceu, em princípio, a mesma de Hesíodo, mas o enorme volume de Periégesis mudou o fenótipo tão inteiramente que a maior parte dos leitores dificilmente se darão conta da similaridade de construção. Comecemos com a experiência motivadora: foi a ameaça catastrófica à existência da sociedade helênica e a restauração do equilíbrio precário de poder através das vitórias de Maratona e de Salamina. Esta experiência, que como um motivo é típica de toda especulação historiogenética, determina um horizonte histórico muito mais largo do que o hesiódico. A perturbação da ordem já não é uma questão de violações pequenas da justiça na pequena cidade de Ascra; a cena se tornou mundial, e o conflito entre a Ásia e a Europa atinge toda a humanidade que é relevante dentro do horizonte herodoteano. A ordem essencialmente humana, que está presente como um problema também em Hesíodo, agora recebe um novo mensageiro na humanidade ecumênica. Por esse interesse ecumênico, Heródoto não apenas

[20] "Hesiod", in ibid., cap. 5.

ultrapassa Hesíodo, mas também vai além das especulações do Oriente Próximo, e mesmo além da narrativa bíblica, que se apega, a despeito da Tábua das Nações, ao Povo Escolhido como o mensageiro representativo da ordem. A Hélade tem uma experiência da ordem humana diferente da de Israel, que já emerge nos épicos homéricos, pois eles concebiam o conflito aqueano-asiático como uma perturbação da ordem humana comum, ou seja, a prescrição dos deuses comuns, a mesma para os aqueus e os troianos. Há manifesto o sentido de tragédia na existência humana que mais tarde permitiu a um Ésquilo, em seus *Persas*, deplorar a queda do inimigo como a queda trágica de sua grandeza.

Para o alargamento ecumênico do horizonte, entretanto, não corresponde na obra de Heródoto nenhum alongamento apreciável da dimensão do tempo. As *res gestae* do conflito começam com as campanhas de Ciro contra a Lídia em 547 a.C., e terminam com a conquista de Sestos em 478, preenchendo ao todo setenta anos. Como Heródoto nasceu em cerca de 485, seu horizonte temporal se estende não muito além de meio século antes de seu nascimento. Esses são números modestos se comparados com as longas histórias pragmáticas integradas nas especulações no Oriente Próximo. A vasta Periégesis, é verdade, oferece informação acerca de acontecimentos muito mais antigos, como, por exemplo, egípcios. Mas eles retêm o status de *historiai*, de uma narrativa escrita que diz respeito a resultados de indagações; eles não estão nem integrados num contexto historiográfico, nem têm nenhuma função na linha principal da especulação de Heródoto. Sua linha principal salta, tão abruptamente como a hesiódica, das Guerras Persas para a idade do épico homérico. Mas não termina aqui. Heródoto desenha a linha até mais para trás através de mais quatro conflitos europeu-asiáticos até a primeira perturbação da ordem. O resultado é uma corrente de violações da justiça: rapto da Io europeia pelos fenícios; rapto da Europa asiática pelos cretenses; rapto da Medeia asiática pelos gregos; rapto da Helena européia pelos troianos; a guerra helênica contra Troia; a guerra persa contra a Hélade. A série leva, em não

mais do que três páginas, da origem do conflito até sua fase presente das Guerras Persas; no Livro 1.6 começa a narração das *res gestae*, incrustada na grande Periégesis. A extrapolação da história para trás até o ponto absoluto de origem, então, ocupa pouco mais espaço do que com Hesíodo.

A extrapolação é caracterizada pela transformação dos materiais míticos e de saga em eventos históricos (assemelhando-se à transformação israelita do mesmo tipo de materiais em história patriarcal), assim como pela subsunção dos materiais sob uma hipótese filosófica que era talvez inspirada por Anaximandro. Pois as violações da ordem são dispostas em pares de tal modo que culpa e expiação se equilibrarão uma à outra, de acordo com o dito de Anaximandro de que as coisas, vindas do Apeiron, devem perecer naquilo de que provieram, pagando uma à outra penalidade e compensação por sua injustiça de acordo com o decreto do tempo [Frag. B 2]. E Heródoto faz seu Creso dizer: há uma roda das ocorrências humanas que gira e não permitirá que o mesmo homem seja sempre afortunado (*Historiai* 1.207). Sua lei que governa o curso dos acontecimentos é livre de imaginação mítica; Heródoto não precisa de deuses para fazer que as coisas comecem a mover-se. No meio dos materiais transformados em acontecimentos históricos, ele pode traçar-lhes as cadeias até a primeira ação entendida como humana. A corrente de acontecimentos em si vem da *arche* de Anaximandro, do Apeiron.[21]

VIII

A própria historiogênesis grega tem uma breve, mas não insignificante, sequência na *Hiera Anagraphe* de Evêmero, uma obra convencionalmente classificada como "novela" ou "utopia". Primeiro, caracterizarei a situação em que este simbolismo peculiar se originou.

---

[21] "Herodotus", in ibid., cap. 12, parágrafo 1.

A primeira característica que distingue a historiogênesis grega da historiogênesis oriental é a brevidade da história conhecida, devido à falta de fontes tradicionais e de crônicas como a base da historiografia. Os pensadores gregos estavam bem a par do fato – no *Timeu*, Platão faz o sacerdote egípcio dizer a Sólon: "Oh, Sólon, Sólon, vós, os helenos, sois sempre crianças; não há tal coisa como um velho heleno!"(22b). A segunda característica distintiva, intimamente relacionada à primeira, é a ruptura da natureza do homem e a possibilidade de reconhecer a humanidade empírica como sua mensageira. Apenas os helenos – como no caso de Heródoto – fizeram, não de uma sociedade imperial nem da sociedade aberta a todos os helenos, mas da humanidade ecumênica, o sujeito da história. Como consequência, existiu na Hélade, e apenas na Hélade, a situação em que o simbolismo poderia ser aplicado à nova estrutura imperial na esteira da conquista de Alexandre da ecúmena europeu-asiática. É aconselhável falar vagamente de uma "estrutura imperial", porque organizacionalmente a conquista não poderia ser mantida junta, mas tinha de sofrer divisão nos impérios dos diádocos. Além disso, dificilmente se pode falar de uma sociedade imperial, porque os agrupamentos das populações nunca tiveram uma estrutura social estável. E, finalmente, não houve nem deuses imperiais nem um culto imperial comum à humanidade unida pela conquista imperial. Uma tentativa de criar um simbolismo historiogenético para esta situação mal definida à sombra dos planos ecumênicos de Alexandre inevitavelmente teria assumido uma forma estranha. A dimensão temporal, que nunca tivera mais do que uma duração modesta, é agora reduzida a zero, pois a "estrutura" não foi construída com estabilidade suficiente para atribuir ao tempo o atributo de identidade.

Quando Evêmero, o amigo de Cassandro, tentou uma simbolização em tal modelo, c. 300 a.C., pôde apenas assumir a forma de um projeto para uma ordem social desejável ecumenicamente, que, com discrição diplomática, ele colocou na ilha imaginária de Panquea, no Oceano Índico. Como

um projeto de ordem social, o trabalho de Evêmero pertence à classe de "utopias" da idade que preferivelmente pode ser chamada "imagens do príncipe", porque a questão de se elas são realmente utopias, no sentido que Thomas More deu à palavra cunhada por ele, tem de ser investigada para cada caso, separadamente. No presente contexto, entretanto, esta questão não precisa mais do que ser esboçada, pois estamos primariamente interessados na parte do trabalho em que Evêmero apresenta seu projeto social como a criação de um deus-governante ecumênico. À maneira de uma historiogênesis egípcia, ele extrapola a ordem ecumenicamente obrigatória da sociedade-ilha até suas origens na obtenção da ordem de uma dinastia de deuses.

Na ilha de Panquea, escreve Evêmero, há o templo de Zeus Trifilios, fundado pelo deus quando ainda era o governante da ecúmena e vivia entre os homens. No templo há uma estela de ouro em que estão inscritos os feitos de Urano, Crono e Zeus. Urano foi o primeiro rei na terra, um homem equânime e beneficente (*euergetikos*), bem versado nos movimentos dos corpos celestiais, o primeiro a honrar os deuses uranianos com sacrifícios, e por essa razão chamado Urano (Céu).[22] O princípio da especulação historiogenética, a extrapolação da história até sua origem divina, então é mantido. Mas o curso das *res gestae* de uma sociedade concreta se tornou um projeto social ecumênico; e deste projeto o autor tem de saltar imediatamente de volta para as dinastias divinas.

Duas características do simbolismo de Evêmero merecem atenção particular. A primeira é o caráter "egípcio" da análise. Ao passo que se pode presumir com segurança que a ideia de uma dinastia divina precedendo os governantes mortais é de origem egípcia, surge uma complicação do fato de que Evêmero distingue entre deuses celestiais, que

---

[22] Diodoro Sículo, "Eusebiu's *Praeparatio Evangelica*" [A preparação evangélica de Eusébio], 2.2.59 B-61 A [um fragmento preservado por Eusébio], ed. C. H. Oldfather, Loeb Classical Library. Londres, Heinemann, 1933-1967; Felix Jacoby, "Fragment 2", em *Die Fragmente der griechischen Historiker I-A* [Os fragmentos dos historiadores gregos], n. 63. Leiden, Brill, 1957.

sempre foram deuses, e governantes terrenos que foram elevados ao nível de deuses. A distinção é preservada, via Eusébio, por Diodoro em seu sumário da opinião de Evêmero prefixado à história de Panquea: alguns dos deuses são eternos e imperecíveis, como o sol e a lua, e as outras estrelas dos céus, e os ventos, assim como tudo o mais que possua uma natureza similar à deles; outros deuses eram seres terrestres que alcançaram honras imortais e fama por causa de suas beneficências (*euergesia*) à humanidade. A concepção helenística do governante beneficente, do *euergetes*, a quem se concede o posto divino, então, parece ter-se misturado com a ideia egípcia. Lamentavelmente, entretanto, o caráter helenístico da concepção de um *euergetes* é ele mesmo duvidoso à vista de que Hecateu de Abdera (quase contemporâneo de Evêmero), em sua *Aigyptiaka*, atribui a distinção entre os dois tipos de deuses expressamente aos egípcios. São os egípcios que, de acordo com Hecateu, possuem a opinião de que existem, de um lado, deuses eternos do céu, os corpos celestiais e os elementos, e, de outro lado, deuses terrenos (*epigeios*), alguns dos quais com o mesmo nome dos deuses urânios que anteriormente eram mortais, mas atingiram a imortalidade como recompensa por sua *euergesia*. Alguns deles, até, supostamente foram governantes do Egito.[23] E, então, no passo anteriormente citado acerca das variantes heliopolitana e menfítica da historiogênesis egípcia, Hecateu continua a discutir as dinastias egípcias de deuses. Se seu relato é confiável, ou se ele modificou uma tradição egípcia sob influências helenísticas, não temos meios de decidir. Certamente, entretanto, os problemas de Evêmero não são tão simples como a narrativa convencional do evemerismo como uma manifestação de ceticismo grego, beirando o ateísmo, nos levaria a crer.

O segundo ponto diz respeito ao título da obra de Evêmero, as *Hiera Anagraphe*. Aparentemente este título teve alguma influência na gênese do conceito de *historia sacra*.

---

[23] Preservado em Diodoro Sículo, 1.12-13.

Ênio (239-170) traduziu Evêmero para o latim, e Lactâncio (c. 260-340), quando cita da tradução latina, se refere a ela como *Sacra Historia* ou *Sacra Scriptio.*[24] Além disso, Lactâncio menciona Evêmero como o autor que coligiu *res gestae Jovis et ceterorum qui dii putantur* [os feitos de Júpiter e de outros reputados como deuses]. Como transparece dessas referências, o termo *hiera anagraphe* era entendido tanto como um relatório escrito quanto como a matéria do relatório, e em ambas as acepções significava história no sentido do simbolismo historiogenético. O duplo sentido concorda bem com o relato de Diodoro, segundo o qual Evêmero falou da *praxeis*, as *res gestae* dos deuses que ele encontrou escritas na estela no santuário de Zeus Trifílios. Como mostra o emprego de Hecateu de Abdera tal qual preservado por Diodoro, o termo *hiera anagraphe* em si mesmo foi provavelmente usado para designar os relatos sacerdotais da história egípcia. Esse conjunto de fatos faz altamente provável que a expressão *sacra historia* tenha penetrado no vocabulário ocidental pelo emprego egípcio, mediado pela *Hiera Anagraphe* de Evêmero e sua tradução latina. Não muito mais se pode dizer acerca da questão no presente, pois a origem e o significado dos termos *historia sacra et profana*, que hoje são tidos como certos, aparentemente nunca foram explorados de modo sistemático. De qualquer maneira, Agostinho, com quem o par de conceitos é convenientemente associado, não o faz. Na *Civitas Dei 17.8*, ocorrem as expressões *scriptura sancta* e *libri divinae historiae*, significando os escritos do Velho Testamento; em 15.9 a expressão *historia sacra* é usada no mesmo sentido; o emprego concorda com o emprego egípcio de *hiera anagraphe*. Algum tempo antes, na *Crônica* de Sulpício Severo (c. 400), a expressão *historia sacra* serve como designação para a história de Cristo, dos apóstolos e da Igreja; e as *sacrae litterae*, que contêm a *historia sacra*, são comparadas às *historici mundiales.*[25]

---

[24] *Divinae institutiones* de Lactâncio, 1.11, 33.

[25] Sulpício Severo, prólogo à *Crônica*.

IX

Os simbolismos historiogenéticos não aparecem num espaço e tempo abstratos, mas estão firmemente ligados ao curso das *res gestae* de sua sociedade concreta. Quando os velhos impérios cosmológicos foram conquistados pelos impérios ecumênicos ascendentes, uma nova constelação de problemas se formou, pois os velhos simbolismos, embora continuassem a ser cultivados, foram então forçados na competição de um com outro para uma posição ecumenicamente representativa. Já notamos os começos da competição nos casos de Berosso e Manetho. Os sacerdotes babilônico e egípcio escreveram em grego, quase simultaneamente, as histórias de suas sociedades, empregando a forma simbólica da historiogênesis, mas num novo quadro político, em que as dinastias selêucida e lágida estavam tentando estabilizar seu governo através de uma cultura imperial sincrética. Um ponto de honra nesta competição parece ter sido a autoctonia e antiguidade de suas sociedades, pois Diodoro, que escreveu sua *Koine Historia*, sua história universal da humanidade ecumênica, por volta da metade do primeiro século antes de Cristo, refletiu acerca das pretensões dos historiadores helênicos e bárbaros, cada um dos quais dizendo que a origem da humanidade ocorreu em seu próprio povo. Decidiu não se envolver nas questões não resolvidas de cronologias rivais e, portanto, relatou imparcialmente as várias tradições.[26] Já que o fenômeno até agora não recebeu nenhum nome, chamá-lo-ei *historiomaquia*. Concluindo, resumirei as fases principais da luta.

Em comparação com seus *confrères* orientais, os historiadores gregos estavam em desvantagem, porque não havia nenhuma história grega confiável de profundidade apreciável no tempo. Já nos referimos brevemente às tentativas gregas de reconstruir, de materiais de saga, uma história grega até a Guerra

---

[26] Diodoro Sículo, 1.9.

de Troia. O processo começou com os logógrafos do sexto século antes de Cristo e chegou substancialmente a sua conclusão com Eratóstenes (c. 284-200). Apolodoro, então, lançou os resultados de Eratóstenes em versos em sua *Chronica* (terminando em 144) e dedicou seu trabalho a Atalo II de Pérgamo (159-138); nessa forma mais agradável foi largamente lido. Quando o poder do império se moveu para o oeste, os romanos se acharam na mesma situação, em relação aos gregos, em que estes estiveram com os orientais. No prefácio de sua *Romaike Archaiologia*, Dionísio de Halicarnasso (fl. 30-7 a.C.) nos informa acerca da opinião pública grega sobre esta matéria:

> A antiga história de Roma ainda é praticamente desconhecida do público heleno. A maioria foi enganada pela visão falsa, que não se baseia senão em boatos, de que os fundadores de Roma eram vagabundos grosseiros e fora da lei que não tinham sequer nascido livres; e que o segredo da ascensão romana à dominação do mundo não deveria ser procurado em seu direito, temor de Deus, nem em nenhuma qualidade moral, mas no automatismo amoral da Fortuna, que deu seus dons maiores aos seus servos menos dignos. O malicioso faz esta acusação em tantas palavras e culpa a Fortuna por ter dividido os privilégios dos helenos com os mais baixos selvagens; e é supérfluo dizer do público geral quando há, na verdade, escritores que se aventuraram a colocar esta posição em registro permanente de suas obras históricas.[27]

Este era o estado de opinião contra o qual Dionísio escreveu seu *Romaike Archaiologia.* Em sua obra, fez a história romana começar com a imigração das tribos gregas, de enotianos e pelasgianos, antes da Guerra de Troia. Os romanos eram gregos, e sua história era parte da história helênica.[28] Deve-se lembrar que, aproximadamente no mesmo tempo do halicarnassiano, Virgílio ligou a história de Roma à Guerra de Troia, embora não partilhasse da ambição de Dionísio de fazer dos romanos gregos.

---

[27] Dionísio de Halicarnasso, 1.4.

[28] Ibid., 1.1 i e seguintes.

Depois da revolta judaica e da queda de Jerusalém (a.D. 70), Josefo juntou-se à historiomaquia. Cem anos após a *Romaike Archaiologia* de Dionísio, ele publicou, como contraparte, sua *Ioudaike Archaiologia.* Escreveu de uma posição de força uma vez que podia chegar às lembranças mais antigas dos ocidentais, com a própria história da criação do mundo. Além disso, para as arqueologias grega e romana, que tinham de confiar em histórias de deuses e heróis, frequentemente de decência questionável, ele podia apresentar, como imenso contraste, seu legislador Moisés, que sempre falou pura e verdadeiramente de Deus, embora a narrativa de acontecimentos nas idades remotas tivesse oferecido muitas oportunidades para entregar-se a *pseude plasmata* [falsas construções]. E, finalmente, como ele supunha que Moisés vivera dois mil anos antes de seu tempo, Josefo podia mostrar com orgulho que mesmo o mais venturoso entre os poetas pagãos nunca tinha ousado colocar o nascimento dos deuses numa data tão distante.[29] Irritado pelo ceticismo com que suas alegações acerca da maior antiguidade e maior confiança da história judaica foram recebidas, resolveu fazer um ataque geral à historiografia grega. A esses ataques ele dedicou seu último trabalho, o *Contra Apionem.* Contrastou a maneira inexata e estética das histórias helênicas, colocadas juntas sem um fundamento em fontes confiáveis, com a obra histórica egípcia, babilônica, fenícia e judaica, que se funda na antiga possessão da arte de escrever e da cuidadosa manutenção de arquivos.[30]

A historiomaquia teve um fecho com os cristãos. Eles terminaram a disputa em mais de um sentido. Pois não apenas foram os cristãos os sobreviventes na competição pela ordem espiritual da ecúmena mediterrânea, mas também metamorfosearam a luta estéril de registro numa idade mais antiga na tentativa de produzir uma cronologia e história da humanidade através da avaliação comparativa de todas as fontes

---

[29] Josefo, *Antiguidades Judaicas,* 1.15-16.

[30] Josefo, *Contra Apionem,* 1.6-27.

;pcníveis. A transição se mostra tangível no *Stromateis* de :mente de Alexandria (c. 150-215) no capítulo dedicado :onologia (1.101-147). **Devemos primeiro tratar o aspec- historiomáquico do capítulo – que, ao mesmo tempo, é o ıaspecto cômico por causa da discrepância entre o registro)iritual da tradição judaico-cristã e a tentativa de prová-la le prioridade no tempo.**

Em *Stromateis* 105.1, diz Clemente: "Está, portanto, pro- lo que Moisés viveu 604 anos antes da recepção de Dio- io entre os deuses, se ele foi realmente recebido entre os uses no trigésimo segundo ano de reinado do rei Perseu, 1o diz Apolodoro em sua *Chronica*." Em 106.2-3: "Pro- :teu, entretanto, viveu na mesma época de Triopas, na sé- ıa geração após Moisés; segue-se, de acordo com o mito ênico, que Moisés viveu muito antes de o homem vir a stir. Além disso, Leão, o autor da obra sobre os deuses ênicos, diz que os helenos chamavam Ísis pelo nome de méter, que viveu na mesma época de Linqueu, na décima meira geração depois de Moisés." Em 107.2, Clemente ıcorda com o verso de Píndaro que "apenas muito tarde o a existir Apolo". Em 107.6: "Então, demonstramos que ıisés precedeu no tempo não apenas os sábios e poetas, s também a maior parte dos deuses helênicos." Quanto rioridade entre os sábios, o argumento em 130.2 conclui:)rtanto, vê-se facilmente que Salomão, que viveu ao tem- de Menelau (que viveu ao tempo da Guerra de Troia), vi- ı muito antes dos sábios gregos."[31]

A reunião de passos do *Stromateis* mais uma vez chama a nção para uma característica da historiogênesis que não le ser enfatizada tão frequente e fortemente quanto se de- ıria, i.e., a absorção dos materiais míticos na especulação meio histórico. É através da historiogênesis que – pela neira vez – os contos do mito são transformados em fatos

---

emente de Alexandria, *Stromateis*, traduzido por O. Staehlin, em *Bibliothek Kirchenvater* [Biblioteca dos padres da Igreja], *2.Reihe*, vol. 17. Munique, :l e Pustet, 1936.

disponíveis. A transição se mostra tangível no *Stromateis* de Clemente de Alexandria (c. 150-215) no capítulo dedicado à cronologia (1.101-147). Devemos primeiro tratar o aspecto historiomáquico do capítulo – que, ao mesmo tempo, é o seu aspecto cômico por causa da discrepância entre o registro espiritual da tradição judaico-cristã e a tentativa de prová-la pela prioridade no tempo.

Em *Stromateis* 105.1, diz Clemente: "Está, portanto, provado que Moisés viveu 604 anos antes da recepção de Dionísio entre os deuses, se ele foi realmente recebido entre os deuses no trigésimo segundo ano de reinado do rei Perseu, como diz Apolodoro em sua *Chronica*." Em 106.2-3: "Prometeu, entretanto, viveu na mesma época de Triopas, na sétima geração após Moisés; segue-se, de acordo com o mito helênico, que Moisés viveu muito antes de o homem vir a existir. Além disso, Leão, o autor da obra sobre os deuses helênicos, diz que os helenos chamavam Ísis pelo nome de Deméter, que viveu na mesma época de Linqueu, na décima primeira geração depois de Moisés." Em 107.2, Clemente concorda com o verso de Píndaro que "apenas muito tarde veio a existir Apolo". Em 107.6: "Então, demonstramos que Moisés precedeu no tempo não apenas os sábios e poetas, mas também a maior parte dos deuses helênicos." Quanto à prioridade entre os sábios, o argumento em 130.2 conclui: "Portanto, vê-se facilmente que Salomão, que viveu ao tempo de Menelau (que viveu ao tempo da Guerra de Troia), viveu muito antes dos sábios gregos."[31]

A reunião de passos do *Stromateis* mais uma vez chama a atenção para uma característica da historiogênesis que não pode ser enfatizada tão frequente e fortemente quanto se desejaria, i.e., a absorção dos materiais míticos na especulação no meio histórico. É através da historiogênesis que – pela primeira vez – os contos do mito são transformados em fatos

[31] Clemente de Alexandria, *Stromateis*, traduzido por O. Staehlin, em *Bibliothek der Kirchenvater* [Biblioteca dos padres da Igreja], *2.Reihe*, vol. 17. Munique, Kosel e Pustet, 1936.

da história, e os deuses em figuras históricas. Ísis, Deméter, Dionísio e Apolo se tornam personagens históricas com uma data definida no tempo, com a consequência de que Clemente pode deixar sua pesquisa quanto aos deuses ser seguida, sem uma quebra de método, pelos argumentos que dizem respeito à data de Cristo (1.145-146). Se são as dinastias de deuses do Papiro de Turim, ou o mito de criação da Bíblia, ou ainda os deuses de Evêmero ou Hecateu de Abdera, ou finalmente a Encarnação, a pseudo-realidade da "história" espalha-se sobre os símbolos do divino, cimentando-os em "fatos" por um fundamentalismo ou literalismo que tem sido alheio à mitopoese livre, quer da Teologia menfítica, quer das criações de um Homero, Hesíodo, Ésquilo ou Platão. Se é destruída a consciência da verdade analógica que jaz na criação de símbolos, uma das causas principais (havia outras) deve ser vista na "historização" do simbolismo através da historiogênesis. O tom peculiar aos argumentos de Clemente, meio cômicos, meio embaraçantes, provém dessa densidade de destruição. O problema ainda está entre nós hoje nos debates sobre o biblicismo e a desmitologização, assim como nas discussões da "historicidade" de Cristo.

A historiomaquia, embora em si mesma uma profissão não rentável, deu, como por uma *List der Vernunft* [lista da razão], um importante fruto. Pois cada um dos partidos da contenda teve de desenvolver toda a sua história tanto quanto permitiriam as fontes, a fim de mostar que era a melhor. Além disso, uma vez que a disputa era conduzida por comparações e argumentação, cada um dos partidos, a fim de obter sucesso, tinha de se familiarizar com os materiais e argumentos do outro lado. Ademais, a competição pela maior antiguidade fez nascer um esquema cronológico de história empírica, ainda que defeituoso e impreciso; e o esquema começou a ser preenchido com os acontecimentos acerca de cujas datas os contestantes estavam debatendo. Em seu *Stromateis* Clemente não se valeu apenas da narrativa bíblica, mas fez uso enciclopédico de todas as obras disponíveis de cronografia helênica (136-139) e bárbara (40-43), assim

como da história dos imperadores romanos até Cômodo. Inadvertidamente, emerge dessa intenção historiomáquica, embora rudimentar na forma, uma história dos povos do antigo Oriente Próximo e do Mediterrâneo. Há nessa feitura o novo gênero literário de cronografia que determinou, através da *Chronica* de Eusébio de Cesareia (c. 260-340), o quadro ocidental da história do mundo até o século XVI. Com o novo gênero cronográfico de literatura, entretanto, chegamos ao ponto em que os problemas de historiogênesis mudam para os da gênese da história do mundo.

6. Justo por natureza*

Na filosofia clássica, "justo por natureza" foi um símbolo com a ajuda do qual o filósofo interpretava sua experiência noética da ação humana justa. Pela dogmatização da filosofia, que começou com os estoicos e não foi totalmente ultrapassada até os dias de hoje, o símbolo da exegese noética foi gradualmente separado de suas experiências subjacentes e se tornou, sob o título de "direito natural", um tópico das escolas de filosofia. Na história moderna do direito, este tópico, como ideia de um corpo de normas proclamando ter validade eterna e imutável, exerceu uma influência significativa desde o século XVII, mesmo não tendo as suas premissas noéticas sido elucidadas com clareza suficiente. Lamentavelmente, mesmo em nossos dias o debate acerca do direito natural, tendo reexperimentado um renovado *momentum*, ainda sofre seriamente do caráter tópico de seu objeto, separado por causa desta topicalidade da experiência que lhe empresta significado. Tentaremos investigar o fundo de cena do *topos* de filosofia dogmática e reconstituir o símbolo de exegese noética.

Para esse fim, devemos examinar a ocasião em que as expressões "justo" e "natureza" se tornaram ligadas pela

* Primeiramente publicado como "Das Naturrecht in der politischen Theorie" [O direito natural na teoria política], em *Sonderausgabe der Österreichischen Zeitschrift für öffentliches Recht* 13 [Edição especial da revista austríaca de direito público], n.s 1-2, ed. F. M. Schmölz. Viena, 1963, pp. 38-51.

primeira vez dentro de um contexto teorético mais largo, ou seja, o *physei dikaion* [justo por natureza] aristotélico. Essa matéria merece obviamente nossa atenção, não apenas porque é a primeira de seu tipo que garante esperança de podermos descobrir nela as bases de experiência do símbolo, mas também e especialmente porque o *physei dikaion* de Aristóteles supostamente deve ser válido onde quer que seja e em todo o tempo, mas é, ao mesmo tempo, um *kineton*, como algo mudável por toda parte. Portanto, o conteúdo do conceito original difere consideravelmente do último *topos*. A questão de como a transição de um para o outro surgiu certamente exige uma investigação mais acurada, especialmente porque ainda não foi tentada. A questão, entretanto, jaz além do escopo deste projeto. Nosso propósito servirá adequadamente para esclarecer o significado do *physei dikaion* e desembaraçar algumas de suas implicações filosóficas.

I. Physei dikaion

O texto em que o termo *physei dikaion* aparece é tão pouco claro que muitos supuseram que esta página particular da *Ética a Nicômaco* (1134b18 e seguintes) veio de uma pena que não a de Aristóteles. Isso pode bem ser, mas não iria tão longe. O que realmente temos aqui parece ser uma primeira versão, possivelmente tomada de um ditado. Quem quer que tenha lutado consigo mesmo na tarefa de penetrar um largo complexo de pensamentos reconhecerá, ao ler o texto, uma contaminação mútua de sequências de pensamentos múltiplos. A página deve ter sido reescrita a fim de colocar a sequência associativa numa ordem discursiva. O texto não é claro porque (1) os conceitos espatifam o esquema lógico do geral e do específico e porque (2) ao termo *physis* são dados naquelas poucas sentenças muitos significados, de tal modo que apenas o leitor experiente pode determinar com alguma certeza qual significado se aplica a que passagem. A primeira razão para a

falta de clareza envolve o complexo total da *philosophia peri ta anthropina* [filosofia das coisas humanas, 1181b15 e seguintes], como Aristóteles define a obra que compreende a *Ética* assim como a *Política*. Tendo em vista que esta é a razão mais penetrante, vamos tratar dela primeiro. Uma vez removida a maior deficiência de clareza que atinge a formulação geral dos conceitos, os pequenos equívocos do termo *physis* podem ser resolvidos sem maiores dificuldades.

A falta de clareza na criação de conceitos concernentes ao justo por natureza tem sua razão no interesse dominante de todo o trabalho na teoria da pólis e só pode ser removida através da interpretação do texto à luz do contexto teorético mais amplo. Para esse fim são de especial relevância as definições na *Política* (1253a38 e seguintes), assim como a estrutura do Livro 5 da *Ética a Nicômaco*.

Nas referidas páginas da *Política*, Aristóteles formula três definições fundamentais:

(a) a justiça (*dikaiosyne*) é um *politikon*;

(b) o justo (*dikaion*) é a ordem (*taxis*) da *koinonia politike* [a comunidade política];

(c) a decisão judicial (*dike*) é a determinação do que é justo (*dikaion*).

Inferimos dessas definições que Aristóteles queria estabelecer uma conexão essencial entre a pólis e as questões de justiça e do que é justo. Pois a justiça é um *politikon*; o *dikaion*, a seu turno, diz respeito apenas à pólis e não à ordem de algum outro tipo de associação; finalmente, o julgamento do justo, se entendido como uma máxima legal legislativa ou uma decisão do juiz, refere-se ao que é justo dentro do modelo da comunidade da pólis. Então, as afirmações em que figuram esses conceitos não devem tornar-se uma forma generalizada de uma "filosofia do direito" aristotélica, nem se pode concluir, ao contrário, deste relacionamento com a pólis que esta ou aquela afirmação pode não ser válida para outros tipos de

associação. As afirmações devem ser entendidas como "relacionando-se primeiramente com a pólis".

Essa regra que rege a interpretação é corroborada pela curiosa estrutura do Livro 5 da *Ética a Nicômaco*. Aristóteles começa com uma distinção de justiça num sentido geral e num sentido mais restrito; subdivide, então, o último em justiça distributiva e comutativa. Tendo levado sua compreensão bem abrangente até esse ponto, de repente ele relembra (1134a25) que seu objeto é na verdade a relação do que é geralmente justo com o que é politicamente justo (*politikon dikaion*). Tudo que segue após a seção sobre justiça em geral vem a ser simplesmente uma extensa digressão da qual agora retornamos – para que não esqueçamos – ao assunto proposto, o *politikon dikaion*. Este novo começo traz novas subdivisões claramente definidas: O *politikon dikaion* consiste no justo *physicon* [natural] e no justo *nomikon* [convencional] (1134b20); o *nomikon* é eliminado, já que por definição diz respeito à *adiaphora*, as matérias essencialmente indiferentes como regras de trânsito, medidas e pesos; finalmente, a investigação se concentra no *physicon dikaion* [justo natural] como o justo que diz respeito às coisas essenciais. Dentro de cada uma das duas partes, a formulação de conceitos, então, claramente procede de acordo com o esquema do geral e do específico; a obscuridade aparece no lugar da ruptura onde a justiça no sentido geral se torna de repente relacionada à pólis, e o conceito do *dikaion politikon* [justo político] é introduzido.

O que, então, é "este justo num sentido político"? Define Aristóteles: "É o justo que vige entre homens que compartilham uma vida comum, a fim de sua associação trazer-lhes autossuficiência, e que são livres e iguais. Portanto, numa sociedade entre os que não são nem livres nem iguais, não há nada justo no sentido político, mas apenas algo que tem uma aparência (*kath' homoioteta*)." Para substanciar esta definição, continua ele: "Pois o justo existe apenas entre homens cujo relacionamento mútuo é regulado pela lei (*nomos*), e a

lei existe onde a injustiça (*adikia*) pode ocorrer. Isto de novo é possível apenas entre homens que são livres e iguais, pois apenas entre eles há uma decisão judicial acerca da justiça (*dike*) que distingue entre o que é justo (*dikaion*) e o que é injusto (*adikon*)." Essas sentenças não apresentam um argumento, mas apresentam um fluxo circular de significados em que o que é justo está intimamente ligado à pólis e a suas relações entre cidadãos livres e iguais, ao passo que as relações entre homens pertencentes a outras associações se afundam pronunciadamente numa sombria condição de irrealidade.

Os significados flutuantes recebem alguma determinação adicional do termo *nomos*, introduzido nessas sentenças. *Nomos*, a lei, deve reinar, não o homem. O governante não deve ser mais do que o guardião do *dikaion*, do que é justo, que distributiva e comutativamente predomina entre homens que são livres e iguais; se o governante viola o *dikaion*, se ele age em seu próprio interesse, dando a si mesmo maior quinhão do que o devido a ele como um igual entre iguais, ele, então, se transforma num tirano. Para Aristóteles, o governo do *nomos*, então, não se acomoda a qualquer conteúdo arbitrário de lei positiva; na verdade, só se pode falar do governo da lei quando a lei tem um conteúdo definido e substancial.

Agora estamos numa posição de dispersar as obscuridades que foram causadas pelo interesse dominante de Aristóteles na pólis.

Acima de tudo, deve-se prestar atenção à natureza multifacetada dos significados em questão. Os conceitos se referem primariamente à pólis como a manifestação de uma ordem essencialmente justa. Em consequência, parece, neste nível, que a justiça, o justo, as leis, e assim por diante, poderiam ser relevantes apenas em referência à pólis. Entretanto, já que Aristóteles sabe que os problemas levantados por esses termos dizem respeito a homens que vivem em outras associações, que não a pólis, um segundo nível de significado é interpolado, em que ressoam problemas correspondentes que estão além dos limites da associação da pólis. Reconhece Aristóteles

não apenas um *dikaion* que é *politikon* (política), mas também um *despotikon* (senhor-escravo), *patrikon* (pai-filho) e *oikonomikon* (marido-mulher) *dikaion* – tendo apenas este de ser distinguido do justo material da pólis como um *homoion*, uma "semelhança". Ao justo de outras associações não deve, de maneira nenhuma, ser negado um *physikon*, à medida que ele, também, é compreendido a seu turno no *modus deficiens* [modo defectivo] de uma "semelhança" – mas Aristóteles não tem muito que dizer acerca desses outros tipos do que é justo por natureza, já que não têm interesse na pesquisa do *politikon*. O justo material, então, se funde com o justo da pólis historicamente concreta, enquanto as questões da ordem justa para outros tipos de associação são reguladas num esboço, à margem da pesquisa.

Dada a predominância do *politikon*, nenhuma lei natural pode ser concebida que confronte a lei positiva mutável como uma norma imutável e eterna, universalmente válida para todos os homens e sociedades. Isto é assim por causa do justo da pólis, seu *nomos*; à medida que constitui a ordem mantida pelo governo das leis entre homens livres e iguais, é, em si mesmo, *physei dikaion*, justo por natureza. O justo da pólis não é lei positiva no sentido moderno, mas lei material, somente dentro da qual surge a tensão entre *physei dikaion* e um descarrilamento possível para a legislação pelo despotismo humano arbitrário. Certamente o *nomos* da pólis é também o justo legislado e obrigatório nesta condição, mas este atributo se coloca abaixo da questão de se o conteúdo do estatuto é *physei* ou o produto da *hybris* humana. Esta concepção aristotélica de *nomos* não parece diferir, em princípio, da anterior de Heráclito ou de Sófocles. Em Heráclito encontramos a sentença (B 114) de que todas as leis humanas (*anthropeioi nomoi*) são alimentadas por uma que é divina (*theios nomos*), que governa pelo tempo que quiser, suficiente para todas as coisas, e mais do que suficiente. E a Antígona de Sófocles fala de comandos (*nomima*) inalteráveis e não escritos cujo aparecimento não é visto por ninguém; ela não quer "tornar-se culpada ante os deuses" ao conformar-se com as ordens que

provieram do pensamento (*phronema*) autônomo de um homem (*Ant.* 450-470). Em Aristóteles a *theios nomos* [lei divina] foi substituída pelo *physei dikaion*; portanto *nomos* já não é sujeito ao critério do divino, mas ao da natureza. O que mudou através dessa transformação do critério, ou se, em geral, mudou alguma coisa, só pode ser afirmado através de um exame mais acurado do conceito de natureza.

A segunda razão para a falta de clareza são os significados mutáveis do termo *physis*. Agora, depois de a razão primária ter sido removida, podemos analisar o texto com vista nos diferentes significados de *physis*.

O justo político é ou *physicon* [natural] ou *nomikon* [convencional]. Ao passo que o *physicon* tem a mesma validade (*dynamis*) em toda parte e é independente do que pensam os homens, o *nomikon* se refere a coisas que poderiam ser ordenadas de uma maneira ou de outra, já que em termos de substância eles são obviamente indiferentes. Depois dessas definições, Aristóteles interrompe sua linha de pensamento e cita uma opinião difundida: muitas pessoas pensam que o que é justo é todo *nomikon* [convencional], pois ao passo que o que é imutável por natureza é o mesmo sempre e em toda parte – como, por exemplo, o fogo arde da mesma maneira aqui e na Pérsia – o que é justo parece ser, na verdade, sujeito a mudanças. Contra esse ponto de vista, ele argumenta que a sentença de que o que é justo é mutável não se aplica, de maneira nenhuma, aos deuses, ao passo que entre os homens, mesmo se há obviamente algo que é justo por natureza, é ainda sempre mutável (*kineton*). Acrescenta que é fácil reconhecer quais são *dikaia* por natureza e quais não são.

As dificuldades desse texto se resolvem se se entender que a palavra *physis* tem três significados: um físico, outro divino, e o terceiro, humano, sem que Aristóteles indique qual dos três sentidos ele emprega em cada caso específico. Além disso, a linguagem apressada dessa passagem não distingue de maneira acurada entre legislação arbitrária em que os *nomika* se fundam, e a de maneira nenhuma arbitrária, mas, ao

contrário, estritamente delimitada legislação, que diz respeito às *physica*. Poderia facilmente ocasionar incompreensões quando Aristóteles fala do *physicon dikaion*, num passo, como o que é válido em toda parte (sendo a substância divina), e, noutro passo, como o que é mutável (concebendo-a como sua realização através de humanos numa situação concreta). Quando ele agora começa a falar de *ta me physica all' anthropina dikaia* [o que é justo não por natureza, mas por ação humana], é-se, na verdade, pressionado para decidir se por *physica* ele entende a natureza no sentido físico ou no de substância divina. A única coisa que é certa é que os *anthropina* são, não *nomika* como opostos a *physika*, mas *physica* no terceiro sentido da realização humana do que é por natureza.

Podemos dizer, em suma, que o *physei dikaion* é o que é justo por natureza em sua tensão entre a substância divina imutável e a mutabilidade humana condicionada existencialmente.

Com a passagem que contrasta as *physica* com os *anthropina* (*EN* 1135a3), começa uma sentença que recebeu pouca atenção por causa de seu contexto confuso, mesmo sendo de importância fundamental para a ética e política aristotélicas. Aristóteles faz a seguinte comparação (*EN* 1134b35 e seguintes): As *nomika* são baseadas na concordância e na utilidade, pois são adotados, e.g., vários meios para o comércio de atacado e varejo. O que se aplica aos meios que são adaptados à situação de mercado também vale para as *dikaia*, que não são *physica*, mas *anthropina*, pois mesmo as constituições (*politeiai*) não são as mesmas em toda parte, mesmo que haja apenas uma *politeia* de acordo com a natureza (*kata physin*), ou seja, a melhor. Nessa passagem, como já mencionamos, os *anthropina* devem ser entendidos como o que é natural em sua realização humana e não são, então, igualados pelas *nomika*, mas apenas comparados com elas, sendo a *tertium comparationis* a adaptação a uma situação dada.

Primeiro de tudo, essa passagem é importante porque, ao concluir o texto acerca do *politikon dikaion*, informa ao leitor

que o conteúdo do justo político é a melhor constituição, cujo modelo Aristóteles sumariou em *Política* 7-8. Ao contrário das últimas ideias sobre o direito natural como a quintessência das máximas legais imutáveis e eternas, o justo por natureza aqui é idêntico ao paradigma da *ariste politeia* [a melhor constituição]. A investigação acerca do *physei dikaion*, portanto, não deve ser entendida como um corpo autônomo de ensinamentos que poderia ser ainda mais desenvolvido até uma "doutrina do direito natural"; ao contrário, leva diretamente ao âmago do problema da ciência política, a questão da ordem justa da sociedade. À medida que essa passagem aponta nessa direção, é, portanto, em segundo lugar, de importância para toda a estrutura da *episteme politike* de Aristóteles: enquanto o sumário do modelo apenas tenta apropriar-se do justo por natureza em seu aspecto imutável, a descrição das constituições concretas na *Política* mostra toda a série de variações das tentativas humanas de realizar o modelo. Apenas ambas as investigações combinadas, quando interagem mutuamente, formam o todo da ciência política.

As tensões entre os justos imutáveis da natureza e os modos mutáveis de sua realização ocorrem, no entanto, dentro da pólis, cujo conjunto de problemas reconhecemos como o motivo dominante para a elaboração dos conceitos aristotélicos. Já que a pólis é a melhor comunidade (*koinonia)* por natureza, o justo como um todo se define como natural de quatro maneiras. Primeiro, é o justo por natureza porque a pólis, como um tipo histórico de comunidade, é a melhor por natureza; segundo, é natural à medida que se relaciona à essência humana, como contrastada com a *adiaphora;* terceiro, é dentro da tensão o preeminentemente natural que é válido por toda parte, semelhante a esse respeito à *theios nomos* [lei divina] de Heráclito; quarto, é o natural mutável, o *anthropinon*, nas constituições concretas da pólis; neste sentido, é semelhante aos *anthropeioi nomos* [leis humanas] de Heráclito.

Isso é como um comentário ao texto sobre o *physei dikaion*.

II. Phronesis

O que é justo por natureza não é dado como um objeto que se entregaria, ele mesmo, de uma vez por todas, à afirmação em proposições corretas. Ao contrário, tem seu modo de ser na experiência concreta do homem do que é justo, que é imutável e em todo lugar o mesmo, e, no entanto, em sua realização, de novo mutável e em toda parte diferente. O que temos aqui é uma tensão existencial que não pode ser resolvida teoreticamente, mas apenas na prática do homem que a experimenta. A mediação entre seus polos não é uma tarefa fácil. Conhecemos a reclamação de Sólon acerca de sua reforma: "É muito difícil reconhecer a medida invisível do julgamento justo; e, no entanto, esta medida sozinha contém os limites [*peirata*] justos de todas as coisas" (Sólon, 6.2). É muito fácil perder esta medida divina, invisível; uma vez perdida, será substituída pela arbitrariedade de um legislador que está procurando seus interesses especiais. A fim de desempenhar essa tarefa com um mínimo de êxito, o homem precisa de uma faculdade de existência, uma qualidade especial que lhe permita mediar entre os polos da tensão. Essa faculdade Aristóteles chama *phronesis*.

Os problemas da *phronesis* como a faculdade de mediação correm paralelos aos da tensão entre o justo e a ordem verdadeira na pólis. Ao lidar com o que é justo por natureza, Aristóteles deixou que o *politikon* dominasse a elaboração de seus conceitos; do mesmo modo, ao lidar não apenas com a *phronesis*, mas com as virtudes em geral, ele subordina essa elaboração à ideia de obter um equilíbrio na tensão existencial. Essa concepção abrangente não recebeu, tanto quanto eu saiba, muita atenção; no entanto, é esta concepção que dá peso a qualquer empreendimento no campo da ética, não apenas na obra de Aristóteles. A fim de identificar os traços de seu *locus* filosófico, é indicado recorrer a uma *ontologia da ética*.

A intenção ontológica de Aristóteles se manifesta quando ele atribui um grau maior de verdade à ação concreta do que aos princípios gerais da ética. Na *EN*, 1107a28 e seguintes, ele emprega uma definição de virtude como um meio entre extremos com uma observação acerca do valor dos conceitos gerais na ética. Não devemos demorar-nos em generalidades, diz Aristóteles, mas temos de atentar para a *hekasta*, os fatos concretos ou casos. Na ciência da ação humana, os princípios gerais podem ter uma variedade mais larga de aplicação (ou ser mais amplamente aceitos: a palavra *koinoteroi* [generalidades de grau mais alto] permite também este significado), mas os específicos são *alethinoteroi*, i.e., contêm um grau mais alto de verdade. A razão para isso é o fato de que quando nos empenhamos numa ação, estamos lidando com coisas concretas (*hekasta*) e temos de ajustar-nos filosoficamente a elas. Enquanto outras ciências tentam chegar a princípios gerais da mais alta generalidade com o mais amplo raio possível de aplicação, na ética são as generalidades que são relativamente sem interesse, possivelmente porque elas já são universalmente conhecidas. É apenas num nível mais baixo de abstração, na doutrina das virtudes particulares e na casuística, que entramos em contato com as coisas que são realmente importantes; é apenas a esses níveis mais baixos que Aristóteles atribui um grau mais elevado de verdade.

Porém, não é de maneira nenhuma óbvio que os níveis mais baixos mereçam o atributo de um grau mais alto de verdade. Mesmo que a ação concreta deva ser julgada mais importante, por que os princípios gerais e as definições deveriam ser "menos verdadeiros" do que decisões envolvendo casos particulares? Nesta identificação da verdade com o concreto, há uma brecha do hoje quase esquecido conhecimento do filósofo de que a ética não é nem um catálogo de princípios morais, nem um refúgio da existência diante das complexidades do mundo, nem uma contração da existência no estado de tensão de preparativos ou expectativa escatológica como praticados pelos gnósticos existencialistas de nossa era, mas a verdade da existência na realidade da

ação em situações concretas. O que está envolvido aqui não são princípios corretos acerca do que é justo por natureza num estado imutável, nem uma consciência aguda da tensão entre uma verdade imutável e sua realidade mutável (possivelmente ainda com trágicas implicações e sugestões), mas a mutabilidade, o *kineton* em si, e os métodos de levá-lo à realidade de sua verdade. A verdade da existência é obtida onde se torna concreta, i.e., na ação.

O *kineton* da ação é o *locus* onde o homem obtém sua verdade. Isso não significa que a ética nos níveis mais altos de abstração seria supérflua para a verdade da ação, pois a ação justa nas situações concretas requer uma deliberação acerca dos prós e contras na tensão para o que é justo imutavelmente, e a premissa de deliberação racional é conhecimento ético. É, entretanto, quando esta questão é levantada que Aristóteles está querendo, com base em suas experiências, permitir outras possibilidades, à medida que ele reconhece a ação justa, que atinge sua verdade sem a mediação do conhecimento ético. Na *Ética a Eudemo*, ele introduz o termo *tyche*, o acaso da ação justa. Não haveria fim para a deliberação, diz ele, se razão após razão emergisse, demandando consideração, enquanto a razão deliberante (*noûs*) fosse deixada sem nenhuma origem absoluta e começo (*arche*) de seu arrazoado – sendo este começo Deus. O arrazoar acerca da ação concreta é parte de um movimento dentro do ser, que vem de Deus e termina na ação humana. Assim como Deus move (*kinei*) tudo no universo, o divino também move todas as coisas em nós (*EE*, 1248a27). É certo que o divino em nós move normalmente através do conhecimento (*episteme*), da mente (*noûs*) e da virtude (*arete*), mas ele também pode passar sem esses instrumentos e mover-nos sem eles, diretamente pelo *enthousiasmos*. Próximo da certeza acerca da ação justa encontrada nos homens sábios há a certeza dos insensatos (*alogoi*) que acertam a marca das decisões justas pela adivinhação (*mantike*). Tal certeza de ação verdadeira sem o instrumental (*organon*) do conhecimento e da experiência faz de seu possuidor um favorecido da fortuna, um *eutyches*.

Essas reflexões acerca do homem favorecido pela fortuna revelam uma conexão entre a ética e a ontologia, uma ontologia que ainda tem um caráter inegavelmente cosmológico. Do motor imóvel como a primeira causa, o movimento do ser corre pelo cosmos até a última coisa que é movida e, no âmbito da humanidade, até a ação humana. Se, então, se mostra que o que é justo por natureza tem características do *kineton*, a tradução deste termo como "mutável" pode ser correta, mas tem de ser suplementada com o significado de "ser movido cosmicamente pela causa de todo movimento". As implicações cosmológicas também não nos devem levar ao entendimento de que o que está sendo representado como diferente caso a caso simplesmente são particularidades históricas no sentido moderno. As constituições da pólis, que Aristóteles usa para exemplificar a mutabilidade do que é justo por natureza, pertencem realmente ao domínio do que hoje chamamos história. Entretanto, para o pensador helênico, elas apareciam como realidades de um domínio a-histórico do ser. Não esqueçamos a comparação utilitária de Aristóteles com a situação do mercado, ao qual uma ou outra medida poderia ser adequada. Essa questão não pode ser tratada mais pormenorizadamente agora, pois estamos tocando um problema teorético da delimitação da história que mesmo hoje raramente foi tratado.

Quaisquer que sejam esses limites, para Aristóteles o mutável histórico e o a-histórico se misturam num único complexo do que está sendo movido pelo divino. O movimento pode tomar um atalho da *arche* divina no homem para sua ação, ou pode usar os instrumentais da razão, do conhecimento e da virtude adquirida pelo hábito. O caso do insensato favorecido pela fortuna não é a regra; na verdade, é a do homem sábio. O sábio, entretanto, delibera com base em seu conhecimento; e este conhecimento pode ser ordenado e expresso na forma duradoura de proposições de vários níveis de generalidade, cuja forma é chamada ética. À medida que este estado constante de conhecimento é o instrumento usado pelo divino para atingir sua verdade na realidade da ação, a própria ética é uma fase no movimento do ser que termina no *kineton*, e sua criação é

um trabalho de manutenção do motor imóvel. A realização filosófica da ética tem sua dignidade como parte do movimento divino que leva à verdade da ação.

O fundamento para uma ontologia da ética é deixado pela iluminação de que o conhecimento ético e a deliberação são partes do movimento do ser. Entre o motor e o movido, entretanto, há o homem, que é, ou não, permeável ao movimento do ser. De maneira nenhuma são todos os homens ou sábios ou afortunados; ao contrário, a maior parte deles deixam que suas ações sejam determinadas pelo prazer (*hedone*) (*EN*, 1113a35). O próximo passo, portanto, é a concepção de um homem em quem concorrem o conhecimento e a deliberação.

O grau de permeabilidade ao movimento do ser determina o lugar dos seres humanos, sendo o mais alto o do *spoudaios*. O *spoudaios* é o homem maduro que deseja o que é na verdade desejável e que julga tudo com correção. Todos os homens desejam o que é bom, mas seu julgamento do que é verdadeiramente bom é obscurecido pelo prazer. Se tentássemos descobrir o que é realmente bom, fazendo uma votação em qualquer coletividade humana, encontraríamos tantas respostas diferentes quantos são os diferentes caracteres dos entrevistados (*EN* 1113a32), pois cada caráter considera bom o que ele deseja. Portanto, temos de perguntar ao *spoudaios*, que difere dos outros homens porque vê "a verdade em coisas concretas" (*hekastois*), pois ele é, como se fosse, o padrão e a medida delas (*kanon kai metron*) (*EN 1113a34*) – um princípio de método a que deveriam prestar atenção nossos cientistas sociais "empíricos".

Os trechos que tratam do *spoudaios* mostram claramente que Aristóteles não pode considerar o que é justo por natureza como um direito natural, um conjunto de proposições imutáveis e eternas, porque a verdade de uma ação concreta não pode ser determinada por sua sujeição a um princípio geral, mas apenas pelo questionamento do *spoudaios*. A justificação de uma ação não apela para um princípio imutavelmente

correto, mas para a ordem existencialmente justa do homem. O critério de uma existência humana ordenada justamente, entretanto, é sua permeabilidade ao movimento do ser, i.e., a abertura do homem para o divino; a abertura, a seu turno, não é uma proposição acerca de um dado, mas um evento. Em consequência, a ética não é um corpo de proposições, mas um acontecimento do ser (*Seinsereignis*) que permite falar de seu apelo à ordem justa do homem.

A ontologia da ética é levada à perfeição pela teoria da *phronesis*, a virtude que é, para Aristóteles, o *locus* onde o movimento do ser no homem se torna realidade e, simultaneamente, se lhe dá uma voz. A *phronesis* é a virtude da ação justa e, ao mesmo tempo, a virtude da verbalização justa da ação. O texto não dá maiores pistas para uma caracterização geral da *phronesis*. Muitas premissas platônicas, entretanto, estão implicadas, mas não podem tornar-se explícitas por causa do domínio do pensamento cosmológico. Antes de descermos a pormenores, uma palavra deve ser dita quanto à doutrina da virtude na *República* e acerca da relação com ela da doutrina de Aristóteles acerca da virtude.

Platão distingue três virtudes – *sophia* [sabedoria], *andreia* [coragem] e *sophrosyne* [temperança] – que determinam através de seu respectivo domínio na alma três tipos de caracteres, ao passo que a quarta virtude, *dikaiosyne*, cuida da relação correta da sub e superordenação das outras três; em outras palavras, ela também cuida da ordem geral da alma. Pela força desse papel, a *dikaiosyne* de Platão está intimamente ligada, embora não idêntica, à "justiça no sentido mais amplo" de Aristóteles. Fora do sistema fechado das quatro virtudes cardeais na *República*, a *phronesis* funciona como a virtude que é ativada no homem quando ele participa na *opsis*, a visão da ideia do bem. Proveniente da abertura da alma, é uma virtude que informa completamente toda a existência, cuja formação facilita sozinha a operação do sistema das virtudes cardeais. Nós a chamamos uma virtude existencial a fim de distingui-la das virtudes com funções específicas. A *phronesis* de Aristóteles

também é uma virtude existencial, mas seu caráter existencial não se torna suficientemente claro no clima do pensamento cosmológico, porque sua ativação através de uma experiência de transcendência não fica explícita. Além disso, o caráter dessa experiência é obscurecido pela classificação da *phronesis* sob as virtudes intelectuais na bipartição de Aristóteles das virtudes em virtudes éticas e dianoéticas. A bipartição em si provém, a seu turno, da diferença de Aristóteles em relação a Platão. Para este, a relação de ação para com a pólis era ainda relativamente acima de qualquer dúvida, e ele, portanto, não tinha interesse em tal bipartição. Aristóteles, em contraste, atribui ao *bios theoretikos* [vida contemplativa] o maior posto entre as formas de existência humana. Esta forma de existência oscila ambiguamente entre a primeira experiência do cosmos, uma orientação transcendente, e a finalidade imanente. Que a classificação das virtudes, em sua bipartição entre virtudes éticas e dianoéticas, não funciona é demonstrado pelo tratado acerca da *philia* (*Ética a Nicômaco*, 8-9), um tratado acerca de um fenômeno largamente concebido e com muitas camadas, cujo âmago é o amor pelo *noûs* divino. O legado platônico da experiência de transcendência afirma-se e obriga Aristóteles a reconhecer a virtude que ele chama de *philia*, que, como amor noético, compreende o amor para com Deus assim como o amor pelo que é divino em nós mesmos e em nossos semelhantes. Essa parte da investigação profunda deve ser vista como a penetração especificamente filosófica da questão da *imago Dei*. Além disso, no tratado acerca da *philia*, a relação direta de Platão entre a experiência de transcendência e a ordem da comunidade também volta à tona. Pois a *philia* noética, como o amor do *noûs* divino, que habita em todos os homens e é comum a eles (um eco do *noûs* de Heráclito como a *xynon*, o comum), torna-se a *philia politike*, a virtude central da comunidade política. De fato, Aristóteles até faz uma tentativa de derivar os vários tipos de organização social, e particularmente os tipos de constituições, dos tipos específicos de *philia* (os capítulos relevantes, *EN* 8.9-11, formam uma "pequena" *Política*, cuja relação à "grande" *Política* passou, lamentavelmente,

praticamente despercebida). É óbvio que Aristóteles conhece virtudes existenciais, mas falha em identificá-las claramente como tais, nem as diferencia das outras virtudes. Das três virtudes que podem com certeza ser reconhecidas como existenciais, ao menos à medida de sua descrição, ele lida com a "justiça no sentido mais amplo" sob o título das virtudes éticas em *EN* 5, com a *phronesis* como uma das virtudes dianoéticas em *EN* 6, e com a *philia per se* em *EN* 8-9.

Examinemos os pontos principais da investigação de Aristóteles da *phronesis*. Eles são os seguintes:

(1) *Phronesis* é uma virtude de deliberação acerca do que é bom e útil para o homem. Entretanto, nem toda deliberação de fins e de meios para um fim se enquadra na *phronesis*, mas apenas a deliberação concernente à boa vida (*eu zen*) (*EN* 1140a26 e seguintes). Pela limitação ao "*eu zen* como um todo", o possuidor da virtude se torna idêntico ao *spoudaios*, o homem maduro; mas à medida que ele é o possuidor de *phronesis*, ele é chamado *uphronimos*.

(2) A deliberação com vistas à ação possível não pode nem relacionar-se a coisas que não são capazes de ser mudadas, nem a fins que não podem ser realizados (*EN* 1140a32 e seguintes). A *phronesis* não é o conhecimento acerca da ordem imutável do mundo; relaciona-se apenas às coisas humanas (*anthropina*) e, entre elas, de novo apenas às que podem ser objeto de deliberação significativa (*EN* 1141b8 e seguintes). A "mutabilidade" nessas passagens não deve ser confundida com o *kineton*. O que é justo por natureza é mutável no sentido de que em cada caso sua realização é diferente. Nas passagens concernentes à *phronesis*, entretanto, Aristóteles não fala de um *kineton*, mas estritamente a respeito da possibilidade de ação, i.e., de algo capaz ou incapaz de ser diferente do que é. Em consequência a ação pode, ou não pode, ter um efeito modificador desse algo.

(3) A *phronesis*, então, deve ser distinguida das virtudes dianoéticas da ciência (*episteme*), que nos permite chegar a

conclusões a partir de princípios; do intelecto (*noûs),* que nos permite reconhecer os primeiros princípios; e da sabedoria (*sophia*), que, como uma combinação de ciência e intelecto, refere-se a coisas divinas (*EN* 6.6-7). Finalmente, *phronesis* tem de ser distinguida da habilidade artística e técnica (*techne*), que se refere a coisas que podem ser mudadas, mas que produz artefatos e, então, não é ação que tem o fim em si mesma (*EN* 6.4).

(4) A *phronesis* possui a mesma característica moral (*hexis*) da ciência política. Ambas são idênticas como virtudes, mesmo que na fala comum, como Aristóteles aponta explicitamente, haja uma tendência de diferenciar de acordo com as categorias de ação, como entre ação em casos privados (*phronesis* num sentido mais estrito) e questões políticas (*EN* 6.8). A identificação é importante a fim de compreender o seguinte ponto, em que *phronesis* deve ser entendida como sempre incluindo ciência política.

(5) A *phronesis* não é idêntica à sabedoria (*sophia*), pois a sabedoria é um conhecimento acerca das coisas mais honradas (*timiotata).* Seria absurdo afirmar que a ciência política, ou *phronesis,* é o mais alto tipo de conhecimento (*spoudaiotate episteme*), pois o homem não é a melhor coisa (*ariston*) no cosmos (*kosmos*). *Phronesis* é, na verdade, um conhecimento acerca do que é salutar e bom para cada ser vivo (*zoa*), e o salutar e o bom são, respectivamente, diferentes para os homens e para os vários tipos de animais. Tanto não pode haver um tipo de *phronesis* para todos os tipos de animais, quanto não pode haver um tipo de remédio para todos eles. Nem se poderia dar o termo *sophia* à *phronesis* humana com o fundamento de o homem estar mais acima dos animais, pois há coisas que, por natureza, são muito mais divinas do que o homem, e.g., os visíveis mais altos (*phanerotata*), que formam o cosmos (*EN* 6.7).

Como sumário das determinações positivas e negativas das afirmativas acima, pode-se concluir: o pensamento de Aristóteles é dominado pela experiência dos cosmos, em que há

diferentes tipos de coisas, entre elas, também os homens. O homem não é o ser mais alto num mundo tornado imanente, em que ele poderia ser considerado no nível acima de todas as coisas do mundo e estar sujeito apenas ao Deus transcendente. Ele é, ao contrário, uma "coisa" acima da qual há coisas visíveis mais elevadas (*phanerotata*) no cosmos, ou seja, as divindades estelares (*Sterngötter*). *Phronesis*, então, se torna um conhecimento com a ajuda do qual o homem percebe seu *eu zen*, o modo especificamente humano de permeabilidade para a ordem do cosmos. À medida que o homem percebe favoravelmente essa permeabilidade em sua existência, ele é um *uphronimos*; ele é um *spoudaios* apenas à medida que mantém o maior posto entre as coisas de sua espécie. Um maior posto de ser entre o *zoa* é mantido pelos deuses estelares, dos quais sabemos através da virtude da sabedoria; por essa razão *phronesis* não é a mais alta espécie de conhecimento (*spoudaiotate*). Além disso, não é conhecimento de maneira nenhuma, no sentido estrito do conhecimento de princípios e de proposições destes derivadas; é *episteme* apenas no sentido de uma "espécie de conhecimento". Essas limitações, procedendo da pressão da experiência do cosmos, dão origem, dentro da *Ética a Nicômaco*, que está sob a égide do legado platônico, a certas dificuldades. *Phronesis*, idêntica à ciência política, supostamente, por essa razão, é a *episteme kyriotate*, e *architektonike*, a ciência suprema e mestra do homem, a qual, sozinha, assinala a todas as outras ciências o seu lugar na pólis (*EN* 1094a27 e seguintes). Esta ciência, tendo sido elevada ao mais alto posto da ciência da pólis, é imediatamente, após isso, identificada como uma ciência de um nível inferior de precisão (*akribeia*), através da qual não podemos atingir mais do que um esboço grosseiro da verdade (*EN* 1094b12 e seguintes). Então, existe um conflito cujo aspecto aviltante é determinado pela insistência de Aristóteles em preservar, a qualquer custo, o caráter de *phronesis* como um conhecimento que possui sua verdade não nos princípios gerais, mas na ação, sempre que esta se torna concreta. Sua investigação, portanto, retorna de tempos em tempos a essa questão. Na *Ética a Nicômaco*, 1141b14 e

seguintes, *phronesis* é conhecimento não apenas de princípios gerais, mas de coisas concretas, do *hekasta*. Por essa razão é possível que os homens que são ignorantes de princípios gerais sejam às vezes mais eficazes (*praktikoteroi*) na ação do que os que tem tal conhecimento. Aristóteles insiste ainda mais incisivamente em *Ética a Nicômaco*, 1142a24 e seguinte, que *phronesis* se relaciona com a coisa concreta última, pois o *praktikon*, a coisa realmente eficaz, é o *eschaton*, a última. (Neste ponto a variedade de significados do *praktikon* é digna de nota: o que interessa aqui não são os aspectos éticos, mas os de eficácia da ação, até à mágica efetiva.)

A insistência de Aristóteles nesse ponto leva à questão final se *phronesis* pode de fato ser adequadamente caracterizada como conhecimento da ação justa, pois este modelo de expressão interpõe entre o conhecimento e a ação a distância de objetividade que é precisamente o que Aristóteles queria eliminar. Para ele, esse conhecimento leva à ação concreta, e a ação é o *eschaton* (o último fim) do conhecimento; conhecimento é ação, e ação é a verdade do conhecimento; o que separa os dois não é a distância do sujeito e do objeto, mas uma tensão noética no movimento do ser. Que isso tenha sido de fato a intenção filosófica de Aristóteles é corroborado por sua diferenciação entre *phronesis* e *synesis* ou *eusynesia*, a virtude da compreensão e do julgamento justos (*EN* 6.10). O julgamento inteligente tem seu valor, mas não é ação. *Synesis* tem o mesmo escopo de *phronesis*, mas não é idêntica a ela, pois a *phronesis* leva a comando (*epitaktike*), ordenando o que deve e o que não deve ser feito, ao passo que *synesis* é a virtude do julgamento e da compreensão justos (*kritike*). O *synetos*, o homem de bom julgamento, sabe como agir corretamente, mas não se torna, por isso, um *uphronimos*, que age correta e efetivamente. Já que a *synesis* coloca de fato distância objetiva entre conhecimento e ação, que é precisamente o que a distingue da *phronesis*, esta tem de ser entendida ontologicamente. A virtude que Aristóteles chama *phronesis*, ou ciência política, é uma virtude existencial; é o movimento do ser, em que a ordem divina do cosmos atinge sua verdade na esfera humana.

7. O QUE É NATUREZA?*

Qualquer asserção de que isto ou aquilo é, ou não é, "justo por natureza" tem de permanecer falta de sentido, a não ser que saibamos o que é natureza. Nessa matéria não estamos em muito boa situação. Os textos que consultamos até agora levam-nos a crer que Aristóteles viveu numa tradição que ia para além de Platão e os trágicos até os filósofos mais velhos, e que ele contava ser entendido quando falava de natureza. Os contextos em que este termo é usado indicam que "natureza" se refere a estruturas constantes no movimento do ser, compreendendo deuses e homens, matéria orgânica e inorgânica – em outras palavras, a algo como uma constituição do ser. Isso, entretanto, é tudo o que pode ser inferido. Onde podemos aprender, com um grau maior de acuidade, o que significa natureza?

Quem quer que esteja procurando uma resposta a essa pergunta pensará, antes de tudo, no dicionário filosófico do livro Delta da *Metafísica*, que oferece definições precisas de natureza e conceitos correlatos. Esta fonte, entretanto, é um desapontamento. Desenvolve o conceito de natureza em seus três significados de (a) matéria, (b) forma ou contorno (*eidos*

* Primeira publicação em *Historica, Studien zum geschichtlichen Denken und Forschen* [Histórica, estudos e investigações dos pensamentos históricos], ed. H. Hantsch, E. Voegelin e F. Valsecchi (*Festschrift für Friedrich Engel-Janosi*) [Homenagem a Friedrich Engel-Janosi]. Viena, Herder, 1965, pp. 1-18.

kai morphe), e (c) a unidade de forma e matéria numa coisa (*Met.* 1014b16-1015a5), por meio de modelos de experiência de organismo e artefato. Porém, se, depois de ler o dicionário, alguém se sentir orgulhoso em possuir conhecimento metafísico exato de que os animais e as estátuas consistem em forma e matéria, não vamos ser estraga-prazeres; temos, no entanto, de perguntar a nós mesmos: o que alguém pode fazer com esse conhecimento na esfera do homem e da sociedade, onde a questão é de ordem justa? Quando recorremos aos textos acerca do que é "justo por natureza", reconhecemos imediatamente que os significados do termo *natureza* nesse contexto não se encaixam nas definições do livro Delta da *Metafísica*. E quando o próprio Aristóteles tenta aplicar seu esquema de forma e matéria à sociedade, envolve-se em dificuldades insolúveis: em *Política* 3, diz ele, fiel a suas definições, que a constituição é a forma e os cidadãos a matéria da pólis; ele então conclui com lógica incisiva que toda mudança revolucionária de constituição tem de trazer uma nova pólis, não idêntica à prévia (i.e., a coisa composta de forma e matéria no sentido de natureza no item *c*). Isso levanta o problema de que todas as vezes que os democratas de Atenas derrubam um tirano, ou as oligarquias expulsam do poder os democratas, surge uma nova Atenas que não tem nada em comum com a antiga, exceto o nome; Aristóteles até mesmo percebe que, ora, bolas, os políticos com um talento para a metafísica seguem sua ideia ou, se não, antecipam-na quando se recusam, sob o argumento de falta de continuidade, a honrar os débitos públicos do regime anterior; finalmente, já que ele está, assim como nós, interessado na Atenas que manteve sua identidade através das mudanças de suas constituições, ele pode apenas deixar o problema (*aporia*) irresolvido.

Dificuldades similares resultam da tentativa de aplicar o esquema delineado na *Metafísica* ao homem, com a alma, como *anima rationalis* ou *intellectiva*, atuando como forma e o corpo como matéria. À primeira vista, pode parecer que esta tentativa teria maiores chances de sucesso; ao contrário da sociedade, que frequentemente muda sua forma constitucional,

o homem tem, pela duração de sua vida, apenas uma forma que o informa. (Digo que o homem tem apenas uma alma, e não muitas – o que está de acordo com os filósofos e os santos; isso significa que estou pondo em parênteses os antigos egípcios, que acreditavam ter muitas almas, assim como os modernos psicólogos, que, mostrando uma notável força de espírito, afirmam que não têm alma nenhuma.) Mas mesmo que o homem tenha apenas uma alma, e, portanto, não seja pego no impasse específico que surge no caso da sociedade pela mudança de suas formas no curso do tempo, ele ainda enfrenta dificuldades análogas. Estas têm sua origem na vida misteriosa que as próprias almas levam, graças a sua relação especial com a eternidade divina. Já que somos seres humanos vivendo no tempo, poderíamos não ser capazes de pesquisar esse problema inteiramente; e, no entanto, o que sabemos dele por experiência poderia mesmo fazer-nos indagar se o termo *forma* caracteriza adequadamente o status metafísico da alma. Olhemos as experiências dos filósofos e dos santos.

Os filósofos helênicos, de Pitágoras a Platão, dividiram a experiência entristecedora de que o corpo é a prisão, e mesmo o túmulo, da alma, e que devemos uma oferenda de graças ao deus da cura quando a morte libera a alma da doença da vida temporal. Por mais que os processos que culminam em tais experiências possam desenrolar-se concretamente, é óbvio que a alma pode comunicar ao homem o desejo de que ela preferisse não estar ligada ao corpo. Esse tipo de distanciamento dificilmente se pode esperar de uma forma que é firmemente impressa em sua matéria e a rege difusamente. O tipo de ligação que tais ocasiões revelam aponta não tanto para a alma como forma, mas, ao contrário, para o corpo como dotado de uma solidez exasperadora da forma com a qual ele abraça e aperta firme a alma contra a vontade desta. A fim de interpretar esse relacionamento curioso, os filósofos não fazem nenhum uso do padrão forma-matéria; ao contrário, eles recorrem aos mitos de uma queda pré-histórica que sentenciou a alma à prisão do corpo pela duração de sua existência temporal, ou ao mito do Juízo Final e da metempsicose, da reencarnação da alma e

de sua liberdade final para a existência verdadeira na eternidade. Quando é o caso da relação da alma com a eternidade, os mitos impõem-se como símbolos que emprestam uma voz adequada à expressão do fado da alma.

A mesma imagem que expressa o desalento do filósofo é empregada pelos santos para expressar sua alegria. A alma do santo, também, tem sua vida posta na eternidade, mas se, como a alma do filósofo, também desmerece o tempo, o corpo e o mundo, na realidade prefigurada pelos Evangelhos, há, no entanto, a certeza de que tudo funcionará da melhor maneira para as pessoas de boa vontade. E, além disso, as mudanças efetuadas na natureza humana pela graça de Deus através de Cristo evocam uma linguagem que é apropriada a elas e próxima do mito. Ouvimos falar de mudanças, conversões, renovações e renascimentos de uma nova criatura, e da grande transformação que substitui com um novo homem o velho homem que morreu. O contorno, a *morphe*, é sujeito a metamorfoses, e a *forma* à *re-formatio*. A exuberância retórica de Santo Agostinho nunca se cansa de juntar termos linguísticos sempre novos, que expressam a experiência de um ser que é transformado, saindo da dimensão temporal para a eternidade: *de forma in formam mutamur* (...) *de forma obscura in formam lucidam* (...) *a deformi forma in formam formosam* [mudando da forma para a forma (...) da forma obscura para a forma luminosa (...) de uma forma deformada para uma formosa forma] e, finalmente, de *forma fidei in formam speciei* [da forma da fé para a forma da visão] (*De Trinitate* 15.8,14). O problema da expressão simbólica se torna eminentemente claro em Tomás, pois ele sujeita a relação da alma e do corpo estritamente ao esquema forma-matéria (*Summa Theologiae* 1.76.1) e, então, se vê compelido a formulações radicalmente antimíticas quando trata das mudanças efetuadas na alma pela graça (*ST* 1a-2ae, 110, a.2, resp. 3): O *habitus* da graça não é uma mutação da alma, mas uma nova criação; os homens são criados novamente do nada – *in novo esse constituuntur ex nihilo*. No mito as coisas podem mudar, podem mudar as formas, sem perder sua identidade. Na linguagem estrita de

Tomás, em que as verdades da revelação são pensadas de uma maneira metafísico-racional, algo não pode mudar, mas algo novo pode tomar o lugar de algo velho, o novo originando-se assim como o velho, como uma *creatio ex nihilo*; nem pode a forma mudar, como em Agostinho, mas a *forma supernaturalis*, ao contrário, deve ser acrescentada à *forma naturalis*.

Formulemos o resultado dessas reflexões preliminares acerca da pergunta do que é natureza:

Se significamos por natureza as constantes da ordem do ser, a natureza do homem e da sociedade obviamente compreendem muito mais do que um complexo determinado pelo esquema forma-matéria. Se, entretanto, padronizamos nosso conceito de metafísica no modelo clássico de Aristóteles, uma tradição válida até hoje, então apenas a forma, e não as constantes de movimento, pode ser concebida metafisicamente como a natureza do ser. Então, um conceito filosófico mais amplo de natureza é trazido face a face com um conceito metafísico mais restrito, ou, dito mais precisamente, uma concepção abrangente do que é a natureza foi reduzida pelo desenvolvimento da metafísica. Este problema era não só claro como agudo para Aristóteles, pois ele era um filósofo, e não um sistematizador, e não permitia que suas próprias definições obstruíssem sua visão de realidade. Na seção acerca da *physei dikaion* ele fala de uma natureza que não é forma no sentido da *Metafísica*; do mesmo modo, em *Política 1*, lida com uma natureza da pólis que não tem afinidade com o problema da forma-matéria do Livro 3 da *Política*; quando, na verdade, emprega suas definições metafísicas no Livro 3 da *Política*, permite que o conflito entre definição e realidade chegue à luz e o deixa sem resolver, sem se preocupar com possíveis queixas de inconsistência. Essencialmente esse problema curioso perdura até hoje. Se se quer chegar à raiz da matéria e, se possível, resolvê-la, deve-se responder à pergunta que se intrometeu no curso de nossas reflexões: por que, na história do pensamento helênico, a concepção filosófica abrangente da natureza se reduziu ao conceito metafísico de forma?

Os pensadores helênicos sabiam que seu filosofar acerca da natureza das coisas (*peri tes physeos*) era uma configuração entre muitas outras que podem articular a questão do fundamento do ser. Em sua pesquisa histórica no livro Alfa da *Metafísica*, Aristóteles conta que Tales de Mileto, tendo sido o primeiro entre os filósofos jônicos que levantou a questão da *physis*, respondeu a ela declarando que a água é a origem (*arche*) de todas as coisas; continua Aristóteles, afirmando que mesmo antes da época de Tales, os poetas tinham a mesma resposta na forma do mito de Oceano e Tétis como os ancestrais de toda transformação (*tes geneseos pateres*); finalmente, empregando o termo introduzido por Platão, Aristóteles chama a forma mais antiga do mito uma maneira *teologizante* de encarar o assunto, a fim de distingui-la da mais nova, denominada *filosofante*. Há, então, pelo menos duas configurações da questão acerca do fundamento do ser que poderíamos distinguir na linguagem de hoje como mítica e filosófica. Seguindo a sugestão de Aristóteles, devemos primeiro identificar as características da formulação jônica da questão, comparando-a com os mitos comogônicos de proveniência egípcia, que lhe são muito assemelhados.

Nos numerosos centros de culto do Egito, diferentes deuses foram louvados como os criadores do cosmos: em Heliópolis, era Re ou Atum, a energia do sol; em Elefantina, Khnum, um deus que cria todas as coisas numa roda de oleiro; em Tebas, Amon, o deus escondido do vento; em Mênfis, Ptah, a energia da terra. Se colocamos a lista dos deuses egípcios lado a lado com a lista dos elementos, i.e., água, ar, fogo e terra, que os jônicos consideravam a *arche*, ambos revelam tentativas similares de encontrar a origem do cosmos em forças elementares. O mesmo tipo de especulação acerca da origem ou do começo do ser pode continuar tanto num como no outro meio simbólico que Aristóteles chamou "teologizante" e "filosofante". A primeira de suas variantes, a especulação cosmogônica, emprega a linguagem do mito que surgiu da experiência primeira do cosmos, incluindo os deuses que o governam. A segunda variante emprega a linguagem filosófica que surge como a

expressão de uma experiência da qual neste ponto devemos apenas dizer, seguindo a implicação da terminologia de Aristóteles, que os deuses do politeísmo estão excluídos dessa experiência. Então, no nascimento da indagação filosófica, ocorre uma dissociação de um cosmos cheio de deuses numa ordem desdivinizada de coisas e ordem divina cuja relação com o caráter recém-descoberto do Todo ainda não está clara. Os pensadores helênicos chamaram "ser" aquilo que se revelava a si mesmo na experiência diferenciadora deles; desde então, o ser tem sido para os filósofos o principal assunto de todas as proposições acerca da ordem e da natureza.

Os problemas espinhosos de formular a constituição do ser que foram levantados pelo ato de diferenciação não poderiam ser dominados na primeira tentativa. A tentativa jônica de identificar a natureza do ser por uma *arche* material não foi mais do que o começo de um processo de pensamento, que ainda não terminou até estes dias. Devemos caracterizar brevemente seu desenvolvimento helênico até Aristóteles, em termos de três principais complexos de problemas. Eles têm que ver com (1) a conexão da filosofia com o mito e sua separação dele, (2) o relacionamento do divino com o ser, e (3) o relacionamento do homem e de sua cognição com o ser.

Sob o primeiro título notamos que a tentativa jônica dependia da forma de especulação cosmogônica; ao fazer isso, tomava emprestada a forma do mito no sentido de uma história ou narrativa acerca de acontecimentos no cosmos. Embora a *arche* já não seja para os jônicos um membro da sociedade dos deuses, sua posição no começo é a de um deus de cujas mãos dadivosas surge uma fileira de acontecimentos, descendo até o ser, experimentado no aqui e agora. A forma da história mítica impõe no ser dos jônicos o caráter de transformação, de uma *genesis* mítica. Entretanto, uma vez que a investigação de sua estrutura independente está a caminho, já que o ser é experimentado não apenas como um fluxo, mas também revela formas duradouras e recorrentes que residem no meio de seu fluxo, a natureza do ser como transformação

tem, necessariamente, de ser suplementada por sua caracterização como forma residente e recorrente. Experiências desse tipo iniciam especulações acerca do ser como eternamente imutável. Quando são reforçadas pela experiência da transcendência, podem levantar o caráter de uma permanência do ser ao nível da verdade do ser em face da qual "o transformar-se é extinto" (Parmênides B 8, 21). Esta verdade, se não logicamente vinculante, mas vinculada pela força da visão, realmente inclina o filosofar acerca da forma como o verdadeiro ser. Já que a iluminação original na natureza do ser como um transformar-se data das experiências primeiras do cosmos e de sua expressão no mito, pode-se definir a metafísica, uma vez que ela reduz a iluminação ao padrão de forma-matéria, como a forma extrema antimítica de filosofar.

Sob o segundo título, quando a ordem do ser já não inclui os deuses politeístas, a relação do divino com o ser é deixada em certa indeterminação que pode ainda ser sentida nos fragmentos de Anaxímenes. De um lado, este pensador jônico diz: "Assim como nossa alma, sendo ar, nos mantém juntos como um princípio regente, assim o suspiro e o ar [*pneuma*] abarcam todo o universo" (B2); assim ele parece também pôr um elemento como a natureza que governa o ser e possivelmente até produz os deuses (A 10); por outro lado, com vacilação característica, a tradição o fez dizer que o ar é deus (A 10). Em retrospecto, a especulação *hilética* [material] de Anaxímenes ainda anda muito perto da especulação cosmológica do tipo egípcio; entretanto, quando olhamos para frente, parece assomar a possibilidade de um deus não mítico (pois o ar não é um dos deuses, mas Deus) como a origem do ser, que tiraria dos elementos a responsabilidade de fazerem o papel de *arche*. Se também consideramos a equação Deus-Ar-Governador das Almas, já podemos sentir algo da experiência de transcendência em que a alma está perante Deus, e com a experiência de si mesma como o local da abertura para Deus no ser, também ganhará uma nova relação filosófica com o mito, exatamente do tipo que encontramos em Platão. O estado de suspensão é quebrado

apenas através das experiências de transcendência, especialmente as de Parmênides; apenas essas experiências facilitam o reconhecimento do divino como Além em relação a um mundo que, a seu turno, através desta iluminação, se torna imanente, i.e, este lado de Deus. Apenas depois desta separação já não há mais necessidade de o divino liberar o ser miticamente e geneticamente para sua transformação; em vez disso, o divino pode então mover-se numa relação com o mundo como seu demiurgo transcendente-criativo. A experiência do ser e a experiência da transcendência, então, estão intimamente ligadas uma à outra, à medida que as implicações da experiência ainda compacta do ser da variedade jônica se desenrolam inteiramente através da experiência de transcendência. Somente à luz da experiência de transcendência, tanto Deus como as coisas no mundo ganham aquela autonomia relativa que torna possível trazê-los a um denominador comum do ser.

Quando os deuses, também, tendo ficado sem lar através da dissociação do cosmos, recolocam-se na verdade de Deus, e, assim, a relação do divino com o mundo se torna clara, esta claridade leva, a seu turno, a novos problemas, tão logo o relacionamento é interpretado na linguagem da experiência do ser. As dificuldades são causadas por uma única obscuridade dissipadora que diz respeito a um número de pontos. A fim de evitar amplas investigações históricas, preferimos formulá-los como teses:

(1) O ser da experiência filosófica não é uma entidade descoberta recentemente, para ser adicionada às coisas que já são dadas na experiência primária do cosmos.

(2) A experiência do ser diferencia a ordem das coisas (a) em sua autonomia, (b) em sua relação umas com as outras, e (c) em sua relação com sua origem. Esta experiência descobre a ordem do cosmos.

(3) O fundamento divino do ser não é uma coisa existente do tipo das coisas existentes no mundo.

(4) As coisas que existem neste mundo, além da ordem de sua existência autônoma e de suas relações umas com outras, têm também uma dimensão de ordem em relação aos fundamentos divinos e não mundanos do ser. Não há coisas que sejam meramente imanentes.

(5) O mundo não pode ser adequadamente entendido como a soma total de relações de coisas autonomamente existentes. Isso não é possível mesmo quando as relações diretamente experimentadas são extrapoladas no infinito, pois a progressão indefinida é, em si mesma, um evento imanente no mundo. O mistério de um cosmos penetrado totalmente pelos deuses não é superado e deixado para trás pela experiência de transcendência que dissocia o cosmos em Deus e no mundo. A impossibilidade de construir o mundo como um complexo puramente imanente de experiências é, mesmo hoje, um tema central de física teórica.

Os problemas historicamente concretos serão entendidos mais claramente à luz dessas teses.

O cosmos está dissociado pela experiência do ser, mas tudo que é formalmente compreendido num modo compacto, que também incluía os deuses, deve ser agora reinterpretado na linguagem da ordem do ser. Em outras palavras, o Deus agora transcendente do mundo deve, portanto, ser filosoficamente incluído na ordem do ser. Esse empreendimento é uma necessidade filosófica – pois onde estaria e o que seria da ordem do mundo do ser se ela não saísse da presença criativa de um ser divino? Entretanto aqui chegamos à dificuldade de que o divino e o ser do mundo não são coisas que ficam neste lado ou naquele lado de uma linha espacial divisória. Em vez disso, a transcendência e a imanência não são mais do que indícios colocados no ser, uma vez que o cosmos é definitivamente dissociado pela experiência de transcendência. Agora o ser não é senão uma rede de relacionamentos ordenados entre as "coisas" dadas numa experiência primária do cosmos (*não* no mundo), a rede sendo aquilo que estamos interessados em entender corretamente. Portanto, quando especulamos acerca

do ser, que em si não é uma coisa (tese 1), as coisas cósmicas pré-filosóficas têm uma tendência de insinuar-se como o modelo do ser. Quando, como em Parmênides, Deus se torna o modelo do ser, então o ser do mundo afunda, em comparação com o ser que encontrou seu fundamento na Verdade, ao status de uma *doxa*; quando as coisas não divinas são o modelo do ser, então os predicados, derivados como são do ser do mundo, incluindo até o predicado, o ser, só podem ser aplicados a Deus analogicamente. Impasses desse tipo não podem ser resolvidos no nível de uma especulação objetificadora acerca do ser. A fim de resolvê-los, o filósofo deve reconhecer que as formas da experiência cósmica primária estão ainda presentes em sua especulação acerca do ser, e ele tem de incluir em sua filosofia a verdade da experiência primária de um cosmos compacto divino-mundano. Pois o cosmos pode muito bem ser dissociado pela experiência do Ser em divino e em ser do mundo, mas este conhecimento diferenciador não dissolve a ligação do ser entre Deus e o mundo, que chamamos cosmos.

Se a consciência da ligação cósmica do ser que jaz no fundo de todo pensamento filosófico diminui, então surgem os bem conhecidos perigos de um mundo sem deus e de um deus sem mundo, de um mundo reduzido apenas a um nexo de relações entre coisas existentes, de tal maneira que já não é um mundo, e de um deus reduzido à mera existência de tal maneira que já não é deus. A agonia da modernidade induzida por esta redução quando se torna um fato da vida, e a tensão resultante entre um Deus pleno [*Vollgott*] e um Deus de ser [*Seinsgott*], soa no apelo do *Memorial* de Pascal: "Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants" [Ó, Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios]. Platão estava a par desse cenário cósmico de especulação filosófica e, portanto, separou cuidadosamente a especulação acerca do ser da do mito. Os problemas da ideia transcendente pertencem à dialética de especulação acerca do ser; os problemas do destino e do julgamento da alma (*Górgias*, *República*), os ciclos de ordem e

de desordem (*O Estadista*), e a criação pelo demiurgo (*Timeu*) são expressos através de mitos.

Sob o terceiro e último título, o ato da experiência do ser nos confronta com o problema da relação entre a ordem do ser e o homem que está ciente dela. Contrariamente às possibilidades de que a ordem do ser pudesse ser ininteligível ao homem ou que, inversamente, o homem, com sua capacidade de reconhecer um princípio de ordenança, pudesse confrontar um ser sem ordem, a situação verdadeira demonstra uma conformidade notável entre a ordem da mente e a ordem do ser. Hoje essa conformidade pode parecer uma curiosidade, se for ao menos notada, em primeiro lugar; isto se reflete no dito de Einstein: "A única coisa ininteligível acerca do universo é sua inteligibilidade." Ou, como uma alternativa, poderia aparecer como um problema básico de filosofia, uma verdade reconquistável por meio de uma confrontação laboriosa com o pensamento objetivista moderno, a quem alguém deveria dedicar-se – como fez Heidegger em seu *Satz vom Grund* [Tese do fundamento]. O pensador helênico simplesmente tinha a experiência, e precisava apenas interpretá-la. Heráclito (B1) brinca com os dois significados de *logos*, i.e., como a ordem de acordo com a qual as coisas passam a existir e como o discurso didático que explica as coisas (*hekasta*) de acordo com sua natureza (*kata physin*); e Parmênides (B3) diz claramente: "Pois é a mesma coisa pensar [*noein*] e ser [*einai*]." A experiência do ser leva o homem à realidade da ordem em si mesmo e no cosmos; apenas quem vive neste momento é um homem acordado, que mantém em comum com os outros que estão acordados o único mundo (*kosmos*), em contraste com os adormecidos, cada um dos quais vivendo em seu próprio mundo privado (Heráclito B 89). No fundo da experiência do ser, a experiência primeira do cosmos, em que o homem é consubstancial às coisas de seu ambiente, afirma a si mesma. Isso é uma parceria que num homem dedicado à especulação filosófica é elevada a uma consciência desperta da comunidade de ordem que une o pensamento e o ser. O conhecimento dessas relações do ser permaneceu vivo no pensamento grego até os

dias de Platão e de Aristóteles. Para Platão, assim como para Heráclito, o filósofo é um homem desperto, que comunica a sua sociedade o conhecimento da ordem justa desta, ao passo que o tirano é um sonâmbulo que goza sua concupiscência em público e comete crimes que vêm do mundo do sonho de suas fantasias. Para Aristóteles, o *spoudaios* é o homem completo, que está no mais alto grau permeável ao movimento cósmico-divino do ser e que, em virtude desta qualidade, é um criador de ética, transmitindo para a sociedade o conhecimento acerca do que é justo por natureza. Tão logo se perde o fundamento cósmico por trás do pensamento do ser, essa concepção clássica do homem completo encontra os mesmos perigos que a concepção do deus completo: o homem, reduzido ao ser, se torna uma coisa existente num mundo entendido apenas como imanente, e em sua relação com o mundo do ser ele já não é um parceiro, mas é reduzido a um sujeito ciente.

Ainda uma vez temos de perguntar por que, na história do pensamento helênico, o conceito filosófico de natureza foi reduzido à concepção metafísica de natureza como forma. Nossa pesquisa revelou a causa: os problemas do novo pensamento acerca do ser puderam obviamente ser dominados apenas passo a passo. A concepção filosófica da natureza do ser admitia ou mantinha um transformar-se que já estava representado na experiência primeira do cosmos; ao passo que a concepção metafísica inclinava-se a identificar a natureza das coisas como o aspecto do ser que é ordenado pela forma. Entre essas duas tendências surgem tensões que podem ser detectadas numa passagem notável de Aristóteles no livro Delta da *Metafísica*, que lida com a interpretação de uma afirmação de Empédocles. Na versão que nos foi transmitida por Aristóteles (o texto B8 na edição Diels-Kranz é diferente), Empédocles é citado como tendo dito: "Nenhuma das coisas que existem tem natureza [*physis*]; há apenas uma mistura e separação de coisas misturadas, e 'natureza' não é senão um nome que os homens dão a essas misturas." Aqui ele parece querer dizer que a realidade do ser das coisas é encontrada no juntar-se e no separar-se de seus elementos, e não nas configurações que

assumem em sua existência efêmera. Aristóteles então acrescenta o comentário surpreendentemente antimítico de que, mesmo se uma coisa que é ou se torna por natureza já tem por um lado o conteúdo elementar de seu ser, atribuímos uma natureza a ela apenas se ela tem sua ideia ou contorno (*eidos kai morphe*). O problema do transformar-se, que foi dominante para Empédocles, é posto de lado em favor da forma. À luz da rivalidade dessas dominâncias, temos de perguntar-nos por que os dois conceitos de natureza chegaram a tensão mútua. Por que um não poderia suplementar o outro sem conflito?

A tensão foi causada não apenas pelas dificuldades técnicas do pensar acuradamente nos problemas ou do desenvolvimento de uma terminologia apropriada – embora esses sejam graves o bastante em si mesmos e ainda não tenham sido dominados até hoje. A verdadeira razão é um bloqueio emocional criado pelo fato de que a experiência do Ser é ao mesmo tempo uma experiência de Deus.

Esta pesquisa mostrou que a dissociação do cosmos começa com a experiência jônica do ser, mas foi levada a termo apenas pela experiência de transcendência da parte dos pensadores posteriores. Os parceiros que dividem o cosmos se separam num mundo de coisas relativamente autônomas deste lado de Deus e num fundamento divino do ser para além do mundo. Entre esses dois mundos está o homem como o ser em quem a dissociação acontece, e em quem, não obstante, Deus e o mundo se encontram de novo nas muitas experiências que trouxeram à tona o rico vocabulário de *philia, pistis, elpis, eros, periagoge, epistrophe* [amizade, fé, esperança, amor, conversão, mudança], e assim por diante, como muitas expressões correspondentes a elas. Quando a natureza autônoma das coisas existentes no mundo aparece, a questão da natureza de Deus também aparece, sem o qual, entendido como transcendendo o mundo, não poderia haver nenhum mundo de coisas deste lado de Deus, dotadas de naturezas autônomas. E sempre que Deus e o mundo estão separados pela experiência do ser, o problema do homem, a seu turno, aparece, como quem experimenta a

ordem do ser, e, com isso, experimenta a si mesmo como quem a experimenta: o problema do homem, que com a experiência de si mesmo como sendo o experimentador da ordem chega até a verdade que conhece sua própria ordem, e, portanto, sua natureza. Este complexo ontológico faz sentido apenas como um todo. Ao isolar um de seus componentes sem se referir aos outros, torna-se sem sentido o filosofar.

Quando a experiência do ser se diferencia da experiência primária do cosmos, pressiona para a frente em direção a uma nova imagem de Deus como o formador da ordem do ser, em direção à imagem do demiurgo. Podemos medir a fascinação com esse novo poder alcançado se atentarmos que o Prometeu de Ésquilo pôde dar expressão a um descarrilamento humano correspondente à imagem demiúrgica de Deus, mesmo antes de Platão criar o mito do demiurgo. Essa nova experiência de Deus se torna uma fonte de distúrbios em que a forma do ser ganha domínio sobre o transformar do ser. Os seguintes exemplos poderiam ilustrar a intensidade da iluminação irradiante da experiência de uma imagem demiúrgica de deus.

No mito de *Timeu*, o demiurgo é o mestre construtor que forma o cosmos ao impor forma à matéria. No *Estadista*, o estadista é visto como o *kosmokrator* [governante do universo] que impõe forma à essência da alma humana da sociedade. Em *O Sofista* (265E), Platão cria um paralelo entre a atividade humana e a divina: "Afirmo que as coisas que dizem ser feitas pela natureza são o trabalho da arte divina, e que as coisas que delas são feitas pelo homem são o trabalho da arte humana. E então, há dois tipos de produção [*poietike*], uma humana, outra, divina." No livro Alfa da *Metafísica*, Aristóteles persegue mais adiante essa ideia. Seguindo sua referência à especulação jônica, ele se pergunta como a matéria poderia ser a causa da mudança, já que a madeira não faz a cama, nem o bronze a estátua. Como poderia o fogo, a terra ou qualquer outro elemento fazer que as coisas sejam boas e bonitas? Já que essas qualidades de coisas não podem ser atribuídas ao automatismo ou ao acaso, deve-se olhar as outras causas (*aitia*) além

da matéria, acima de tudo, por uma *arche* do movimento. No meio dessas ideias confusas de seus predecessores surgiu um momento de sobriedade (*Met.* 984b15) quando certo pensador (Anaxágoras) declarou que o *noûs* está presente (*eineinai*) não apenas nas coisas animadas, mas também na natureza, e que é causa (*aition*) de ordem (*kosmos*) e de toda a classificação (*taxis*). Agora se torna claro por que Aristóteles criou seu conceito de natureza pelo modelo de um artefato, mesmo estando a par da inadequação filosófica desse procedimento. Esse traço, de outro modo chocante, agora se torna compreensível à luz da experiência de um Deus demiúrgico. Sob a pressão dessa experiência, a imagem de Deus e a imagem do homem são mutuamente coordenadas. Enfatizo a mutualidade, já que as correspondências seriam amplamente incompreendidas se alguém, empregando os lugares-comuns do antropomorfismo, quisesse afirmar que o Deus formador tinha sido inferido da imagem de um homem formador. Essa presunção pressuporia que existe uma experiência humana autônoma e exclusivamente imanente, de acordo com a qual se poderia derivativamente moldar uma imagem secundária de Deus; mas essa pressuposição violaria nosso princípio previamente estabelecido da indivisibilidade do complexo ontológico. A obtenção diferenciadora da experiência do ser jaz precisamente em obter claridade acerca da harmonização da realidade da ordem do ser com a verdade do conhecimento, do *einai* com o *noein*, da criação divina da ordem do ser com a participação humana nela através de um ordenamento conhecedor do próprio ser do homem. A ordem do homem e da sociedade através da ação correta é uma parte da ordem que governa o cosmos inteiro. Como já sabemos, para Aristóteles o *spoudaios* é um homem que está no mais alto grau permeável ao movimento do ser que procede do motor imóvel; e a ética obtém sua dignidade como uma criação humana em que o movimento de ordem do ser é articulado com o domínio humano. Então o acordo da imagem de Deus com a imagem do homem deve ser entendido como um símbolo que expressa a experiência humana da harmonização com o fundamento divino do ser.

Mesmo se a experiência demiúrgica de Deus força uma ênfase na natureza como forma e figura, o horizonte filosófico mais amplo que também abrange o ser como transformação ainda permanece aberto para Aristóteles. De especial interesse nesse contexto são as observações quanto à etiologia, a questão da causa e do transformar-se, no livro Alfa da *Metafísica*, porque elas lidam diretamente com a experiência jônica do ser e analisam seu significado. O texto começa (994a1 e seguintes) com a afirmação de que deve existir um começo definido (*arche*), e as razões (*aitia*) para as coisas não são infinitas em número. Não pode haver nenhum regresso infinito (*ienai eis apeiron*) na produção das coisas a partir de seus materiais (*hyle*), como a carne proviria da terra, a terra do ar, o ar do fogo e assim *ad infinitum*. Ao contrário, não se pode seguir a corrente das causas na ordem descendente infinitamente, de tal modo que, começando com o termo mais alto (e.g., do fogo, água; da água, terra; e assim por diante, para sempre), algum outro tipo de ser é gerado, sem chegar a um produto final. Em particular, entretanto, um regresso infinito é impossível na área da ação humana e seu propósito (*Met.* 994 b9 e seguintes):

> O para quê é um fim [*telos*], i.e., um fim do tipo que não é por causa de alguma outra coisa, mas por causa do qual outras coisas existem. Portanto, se há um termo último deste tipo [*eschaton*], o processo não será infinito [*apeiron*]; e se não há, não haverá nenhum para quê. Mas os que argumentam por um regresso infinito não conseguem notar que eles, assim, destroem a natureza da coisa [*ten tou agathou physin*]. Pois ninguém tentaria fazer nada se não chegasse a um limite. Também, não haveria, então, nenhum intelecto [*noûs*] no mundo; pois o homem, que tem intelecto [*noun echon*], sempre age por causa de algum fim: pois a finalidade [*telos*] é um fim [*peras*].

A passagem precisa de uma explicação para ser completamente compreendida. O âmago da matéria é o conceito de *aition* e da finitude ou infinitude das séries de causas

ascendentes à origem, *arche*. As dificuldades de compreensão do texto provêm do fato de que o termo compacto *aition* tem três diferentes complexos de significado. Em primeiro lugar, tem o sentido que usamos hoje quando falamos de "causa e efeito", i.e., causalidade como uma progressão temporal de fenômenos imanentes. Este primeiro significado de *aition* traz à discussão a natureza das coisas existentes no mundo deste lado de Deus, a natureza das coisas tanto em sua autonomia quanto em sua relação umas com as outras, e entre essas relações é incluída a possibilidade de uma regressão infinita de qualquer ponto no estado presente, temporal ou espacial, tal como numa série causal. Na *Física*, Aristóteles defende explicitamente a infinidade da dimensão temporal do cosmos. Tomás segue o exemplo de Aristóteles no fato de invocar a revelação em apoio de sua convicção de que o mundo foi criado, já que não existe nenhum argumento filosófico contra a infinidade do mundo no tempo.

O segundo significado de *aitia* é sobreposto ao primeiro. Significa as quatro causas (*causa materialis, efficiens, formalis* e *finalis*), que dizem respeito menos às coisas existentes como um todo do que às coisas que primeiramente pertencem à classe dos organismos. A experiência de organismo figura na metafísica aristotélica como um fator independente que, tornando-se operativo na definição de natureza, dá cor também à concepção de natureza humana, à medida que a *forma* do organismo é apropriada para apoiar a definição de natureza como forma, dependente da experiência demiúrgica. A ideia de homem como uma coisa formada dentro do mundo que atinge sua realização numa *eudaimonia* dentro do mundo é principalmente influenciada pelo modelo de organismo. É apenas com o terceiro significado de *aition*, quando a discussão se volta para a *causa finalis* da ação humana, que chegamos à questão da ordem da existência humana que veio através do *noûs*, e apenas neste domínio é que Aristóteles rejeita como inadmissível o regresso infinito na cadeia de causas. Com relação à ação, insiste ele em impor um limite

(*peras*) na série como um requisito indispensável, já que, de outro modo, o *noûs*, o mais alto bem, e o significado da ação seriam destruídos.

Os vários significados do termo *aition* não devem ser desprezados como equívocos; de fato, eles devem ser reconhecidos como uma fase no desenrolar do pensamento acerca do ser. Nesta fase os problemas da ordem do ser já são diferenciados, mas não se tornaram ainda inteiramente separados do fundamento de pensamento cosmológico. À luz da nossa análise do complexo ontológico, pode-se dizer acerca do primeiro significado de *aition* que se refere ao ser a quem, como uma consequência da experiência da transcendência, foi dado o índice "imanente". Neste ser "deste lado da divindade", que chamamos "mundo", o problema da *arche* não surge (exceto no sentido do que transcende o mundo), mas apenas a preocupação com a regressão infinita. Se perguntamos se o "mundo" tem um começo no tempo ou não, uma hipostatização da ordem do ser na coisa existente entrou na pergunta, já que esquecemos que não há um "ser" e um "mundo", mas que o ser e o mundo são relações de ordem pertencentes ao cosmos em que estamos vivendo, agora como antes. A questão que diz respeito à *arche*, a origem ou começo, não surge da experiência do ser, mas pertence à experiência pré-filosófica primária do cosmos. Pode aparecer apenas numa variedade de formas limitadas pelos vários graus de diferenciação simbólica, até o ponto de diferenciação filosófica do ser, ponto no qual ela se expressa assim: na esfera do mito toma a forma de especulação cosmogônica; no simbolismo de revelação figura como a criação divina *ex nihilo*; na filosofia, como a questão do fundamento do ser do mundo. O que é diferenciado de novo na filosofia é a experiência concomitante do homem como a entidade que experimenta a ordem do ser e sua própria ordem como algo em harmonia com ela. Esta é a experiência cujos problemas vêm à tona no terceiro significado de *aition*, quando a questão do significado da ação humana se impõe, o que, a seu turno, torna urgente a reformulação da questão da *arche*, da origem.

A questão da *arche* é reformulada no sentido de que já não indaga acerca do começo do mundo, mas está preocupada com a integração do homem na ordem do ser, através da harmonia do humano com o *noûs* divino. A fim de apanhar essa integração em sua singularidade, as seguintes incompreensões têm de ser evitadas: o *noûs* não deve ser confundido nem com o *ruach* israelita de Deus, nem com o *pneuma* helenístico, cristão ou gnóstico, nem com a *ratio* do Iluminismo, nem com o *Geist* de Hegel. Deve ser entendido estritamente no sentido dos pensadores helênicos como o lugar onde o fundamento humano de ordem está em harmonia com o fundamento do ser. Entretanto, já que Aristóteles levanta a questão desse lugar ao ligar o limite da ação humana com o *noûs*, ele passa da imagem demiúrgica de Deus e do homem para o fundamento em si, que dá à congruência das imagens sua legitimação. Quando deixa as imagens para trás, sua pesquisa acerca da *peras* de ação explode a definição da natureza humana como forma, pois quando a questão é levantada acerca do limite do raio de ação pelo *noûs*, isso não envolve forma, mas a forma é realizada apenas através da ação. Portanto, no seu centro a natureza humana é a abertura do saber que pergunta e da pergunta que sabe acerca do fundamento. Através dessa abertura, além de quaisquer conteúdos, imagens e modelos, a ordem flui do fundamento do ser para o ser do homem.

Falei do saber que pergunta e da pergunta que sabe a fim de caracterizar a experiência que chamei noética, pois não é a experiência de um "algo", mas da pergunta que surge do conhecimento de que o ser humano não tem seu fundamento em si mesmo. O conhecimento de que o ser humano não tem seu fundamento em si mesmo implica a questão de sua origem, e nesta questão o ser humano é revelado como um transformar-se no que é, embora não como um transformar no tempo das coisas existentes, mas um transformar de dentro do fundamento do ser. Na experiência de aparências [*Gestalten*] que duram e voltam dentro do ser como transformar temporal, encontramos o ser como forma; na experiência noética que penetra no fundamento do ser como forma

e das imagens demiúrgicas, encontramos o transformar de dentro do fundamento do ser – transformar expresso pré-filosoficamente nos contos míticos da gênese das coisas. O mito expressa, através de seu Tempo do Conto, que não é o tempo do transformar-se-no-mundo, o transformar-se do fundamento do ser. As grandes questões de uma filosofia do mito que resulta não podem ser aqui tratadas. O problema foi mencionado aqui apenas de passagem, apenas porque ressoa dentro da etiologia de Aristóteles.

As passagens citadas do livro Alfa da *Metafísica* são interessantes porque o elemento que funciona na especulação jônica acerca do ser como a *arche* emerge aí como ligações na corrente causal, para a qual se requer um limite. Então, o postulado de um limite para as causalidades realmente não tem nada que ver com correntes de causação compreendendo fenômenos no tempo do mundo, mas, em vez disso, envolve o transformar que provém do fundamento do ser e que tem seu limite naquele fundamento. Portanto, o limite postulado por Aristóteles já é inerente na premissa em que os elementos figuram como entidades do fundamento do ser. Entretanto, quando o transformar-se que surge do fundamento do ser, que é expresso em termos de especulação cosmogônica jônica acerca do ser, é subordinado – garantido por razões históricas válidas – ao conceito da *aition*, o conceito também serve para designar as causalidades no tempo do mundo. Como esse transformar-se é representado por uma cadeia de causas, apresenta todos os pré-requisitos de que precisamos para todo tipo de descarrilamentos chamados provas da existência de Deus. Pois afirmações como "O grande Poderoso é Ptá que deu vida a todos os deuses", ou "A origem das coisas existentes é o *apeiron*", ou "No princípio criou Deus o céu e a terra" não são proposições acerca de acontecimentos no tempo do mundo, mas mitos que contam, no Tempo do Conto, a história da transformação que procede do fundamento do ser. A "existência" dos seres divinos que aparecem nesses mitos como atores não pode ser "provada" por meios imanentemente mundanos. Esse tipo de existência não precisa

de tal prova, pois a verdade do mito é constituída em sua adequação como um símbolo da experiência diretamente dada do ser como um ser que não é fundado em si mesmo. Essa experiência sempre implica também a questão da origem do ser; a questão da origem, a seu turno, implica o conhecimento acerca do fundamento do ser a que essa pergunta se dirige; o conhecimento acerca do fundamento do ser implica o conhecimento de seu caráter como um ser que é fundado em si mesmo. Provas da existência de Deus não podem acrescentar nada a esse complexo de experiências. Essas provas, por falar nisso, que tiveram sua origem em Aristóteles, permanecem um fenômeno inexplicado até hoje, pois a demonstração de Kant de que elas são baseadas em falácias não explica por que, em primeiro lugar, elas foram concebidas. Chegar-se-ia mais perto de uma solução desse problema se ele fosse reconhecido como uma forma *sui generis* de mito que surge apenas quando o *noûs* é rebaixado a uma *ratio* imanente no mundo, e essa *ratio* é, ao mesmo tempo, hipostatizada como uma fonte autônoma de verdade.

Chegamos ao fim de nossa exploração da questão "o que é natureza?". Vamos recapitular suas fases principais. Na primeira parte, tivemos de examinar a definição de natureza como a forma das coisas, e descobrimos que era inadequada. A segunda parte dirigiu-se à questão de por que, na história do pensamento helênico, o conceito filosófico mais amplo de natureza, que marca o começo da experiência do ser, foi estreitado até o conceito metafísico da natureza como forma. A terceira parte explicou este estreitamento como motivado pela experiência demiúrgica de Deus. A quarta e última parte lidou com a experiência noética de Aristóteles, que penetrou no fundamento da experiência demiúrgica de Deus e mostrou que o âmago da natureza do homem é a abertura de seu ser para o questionamento e conhecimento do fundamento do ser.

8. A IMAGEM DOS HUMANISTAS SOBRE TIMUR*

É difícil localizar com precisão o começo do interesse dos humanistas por Timur (Tamerlão, c. 1336-1405).[1] Sua determinação

* Primeiramente publicado como "Das Timurbild der Humanisten: Eine Studie zur politischen Mythenbildung" [A visão dos humanistas sobre Timur: estudo de formação mítica] em *Zeitschrift für öffentliches Recht 17* [Revista de direito público], n. 5 (1937), pp. 544-82.

[1] Meu estudo de teoria política da Renascença permitiu-me ficar a par do grande significado que o estabelecimento do império mongol veio a ter no pensamento político europeu. A ideia de um grande líder militar e político, um fundador imperial e animador (incitador) de um povo, está tão fortemente modelada na imagem do khan mongol que ela rivaliza seriamente com os grandes modelos da Antiguidade, Alexandre e César. Seguindo sua supressão nas literaturas inglesa, francesa, alemã e russa, nos últimos dez anos essa direção de estudo se tornou fortemente revivida de tal maneira que me parece um momento apropriado para apresentar uma série de estudos acerca das principais características da preocupação européia com o khan mongol.
Não foi fácil encontrar guiamento significativo e apropriado para os materiais, e mesmo este está aberto a críticas. Embora a história mongol apareça primeiro na literatura européia no século XIII, este estudo começa no século XV. A razão para isso é que foi a primeira vez que um método reflexivo foi empregado no tratamento da prova. A continuação dessa direção de interpretação significou que as preocupações dos períodos posteriores são lidas de volta nas velhas fontes, que se tornam, então, influências.
No total são planejados quatro artigos. O primeiro, publicado aqui, lida com a imagem de Timur para os humanistas; lida com a literatura mediterrânea dos séculos XV e XVI. O segundo considerará os séculos XVII e XVIII, residindo na França a principal ênfase desse período. A imagem do khan mongol será relacionada ao reino francês; em razão das traduções de filólogos franceses, a historiografia árabe e persa dos séculos XIV e XV será incluída nesse estudo. O terceiro estudo considera o envolvimento do Antigo Extremo Oriente e especialmente as fontes mongóis que começaram no período romântico e

depende inteiramente do escopo de conhecimento da literatura pertinente, já que a questão não se tornou um objeto de investigação na história mais recente. A referência mais antiga conhecida do autor deste estudo, a qual alude à pessoa do grande conquistador, pode ser encontrada um pouco depois de uma geração após a morte de Timur, numa carta de Poggio [Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, 1380-1459]. O humanista menciona nela duas maneiras de obter fama e glória: através de façanhas guerreiras e através do cultivo da ciência. Ele não quer discutir em pormenor qual das duas maneiras é mais valiosa, mas indica que a estima das virtudes guerreiras decaiu a tal ponto que não podia suscitar expectativas de garantir fama e glória. As façanhas mais gloriosas de governantes e comandantes caem em esquecimento numa idade onde não há nenhum homem de espírito para escrevê-las e glorificá-las. Poggio acha que este é o caso de seu tempo. Como prova dessa asserção ele cita as façanhas de Timur, que "aconteceram há menos de cinquenta anos", e cuja fama e glória se extinguiram e quase se obliteraram, embora elas sejam equivalentes

---

continuam até hoje, incluindo sua relação com a Idade Média européia. Essa parte introduzirá uma nova interpretação da correspondência diplomática dos khans mongóis com os poderes europeus; através dela, podemos ter um lampejo da teoria constitucional mongol. Um quarto e último estudo tem de lidar com a literatura do pós-guerra, que é caracterizada pelas novas interpretações do estabelecimento do império mongol que se desenvolveu com base na problemática política nacional dos vários autores. "Das Timurbild", pp. 544-45. [Tradução de Barry Cooper - N. E.]

[O interesse de Voegelin na figura de Timur foi parte de uma investigação mais ampla do pano de fundo asiático das ideias políticas do século XVI que ele começou nos anos de 1930. Ele ficou particularmente fascinado em descobrir não apenas o significado de Timur para o Príncipe maquiavélico, mas a relação mais ampla entre os métodos orientais e pré-humanistas da historiografia. Os frutos dessa investigação encontraram seu caminho mais tarde em *The History of Political Ideas* [A história das ideias políticas]; ver Voegelin, *Renaissance and Reformation* [Renascença e Reforma], ed. e intr. David L. Morse e William M. Thompson, Columbia, University of Missouri Press, 1998, cap. I, "The Order of Power: Machiavelli" [A ordem do poder: Maquiavel], vol. IV, *History of Political Ideas* [História das ideias políticas], vol. 22, *CW*. Uma discussão ampla dos estudos de Voegelin nessa área com uma bibliografia atualizada está disponível em Barry Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science* [Eric Voegelin e os fundamentos da ciência política moderna], Columbia, University of Missouri Press, 1999, cap. 7. O guia contemporâneo mais útil é o de Beatrice Forbes Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane* [A ascensão e o governo de Tamerlão], Cambridge, Cambridge University Press, 1989 - N. E.]

às mais ilustres façanhas anotadas pela história. Apenas muito poucos ainda se lembram desse homem prodigioso, ao passo que suas façanhas são tão boas quanto esquecidas. É por isso que a atividade de mais louvor é aquela cuja perpetuação não requer a ajuda de outros. A carta é uma exortação "ad litterarum studia" [ao estudo das letras].[2]

---

[2] *Poggii Florentini Oratoris et Philosophi Opera*. Basiléia, sem editor, 1538, p. 344. Nam cum duplex sit ad veram gloriam et laudem cursus, alter per rei militaris exercitium, alter per otium literarum, non discutiam nunc uter alteri sit praeferendus. Id vero constanter affirmo, et bellicam disciplinam penitus nostris diebus extinctam, ut nulla solida laus ex ea oriri possit, et illam quicquid famae et nominis apud posteros adepta sit, literarum beneficio consecutam. Jacerent enim sepultae atque obrutae perpetua oblivione Regum atque Imperatorum res gestae quantumvis illustres atque magnificae, quippe quae raro aetatem hominis excederent, nisi doctissimorum virorum industria immortalitati dedicarentur. Consenescunt enim omnia et vetustate conficiuntur, quae doctorum hominum ingenio carent. Extincta et pene deleta jam fama est, licet infra quinquagesimum consistat annum excellentissimi illius Imperatoris quam Tamburlanum cognominaverunt, cuius opera adeo praeclara et egregia extitere, ut cuiusvis eorum qui unquam fuerunt Ducum aut Imperatorem verissime possint conferri. Expugnavit urbes plurimas arte ac natura munitas. Saepius hostium exercitus innumeros prostravit, quadraginta milia hominum una acie, capto Duce, qui Magnus Turcus vocabatur delevit. Maximas vastavit nationes, regna plura in suam ditionem redegit, habuit numerum militum parem Xerxi. Militaris disciplina adeo viguit in illo, ut castrorum ordo simillimus esset compositae civitati. Nunquam commeatus tanto hominum numero defuit, numquam adversam expertus est fortunam, verum qui caruit scriptorum luce. Memoriam tanti viri paucissimi jam tenent, et ejus gesta nulli, aut admodum pauci meminerunt. Quam ob rem praeclarissima omnium ea debet haberi, qae ad eternitatem sui nominis consequendam nullius alterius egeat adminiculo, reliqua vero suo opere atque adjumento nitantur atque consistant.
[Agora, pois, já que a via da verdadeira glória e fama é dupla, uma pela dedicação à guerra, a outra, pela procura tranquila da erudição, não discutirei qual das duas é preferível. Afirmo, no entanto, resolutamente que a disciplina militar se tornou inteiramente extinta em nossos dias e nossa época, de tal modo que nenhuma fama bem fundada pode dela surgir; quanto à outra via, qualquer que seja a medida de fama ou de renome que chegou à posteridade procurando-a, foi obtida pelo benefício da erudição. Certamente as proezas de reis e de supremos comandantes, por ilustres e magníficas que sejam, ficariam enterradas e obliteradas no olvívio perpétuo dentro do período de tempo que raramente excede uma geração, a não ser que fossem dedicadas à imortalidade pela indústria dos homens mais eruditos. Todas as coisas humanas sucumbem à idade e são consumidas pelo envelhecer, se não preservadas pelo talento dos homens letrados. Extinta e quase apagada já está a fama daquele excelente comandante supremo chamado Tamburlão [*sic*],

No todo, muito se fala em favor da asserção de Poggio quanto à extinção da lembrança de Timur. Isto se deve principalmente ao fato de que autores posteriores que escreveram sobre Timur devem seu conhecimento dos materiais em parte, direta ou indiretamente, a Poggio. Ele próprio, no entanto, colheu este conhecimento, se dermos crédito a uma dica que ele deu, por acaso, dos relatos orais de soldados das hostes de Timur.[3]

Mas há outras indicações de que essa asserção não deve ser tomada muito literalmente. Os autores posteriores reuniram materiais, que incluem anedotas muito importantes para a caracterização de Timur, que estão faltando no relato de Poggio. Portanto, deve-se presumir que outras fontes também estavam lá para ser consultadas. Também o vigor de um homem como

---

embora menos de cinquenta anos se tenham passado, cujas façanhas brilhantes e notáveis no mais alto grau não pedem meças a nenhuma das que obtiveram generais ou comandantes supremos. Ele tomou de assalto numerosas cidades protegidas por defesas feitas por homens e por sua localização natural. Em inúmeras ocasiões, destruiu hostes incontáveis de inimigos, esmagou vinte mil homens numa formação de batalha, quando o comandante dele, chamado o Grande Turco, foi capturado. Destruiu nações populosas, submeteu à sua soberania numerosos reinos, tinha à sua disposicão forças armadas que igualavam em número às de Xerxes. Exercia uma disciplina militar tamanha que o desenho de seus acampamentos parecia um assentamento urbano. Nunca permitiu que faltassem provisões para a enorme hoste de seus homens, nunca experimentou fortuna adversa, mas sofreu a falta de historiadores iluminados. Apenas muito poucos hoje têm lembrança de um homem de sua estatura, e ninguém se lembra de suas façanhas, ou muito poucos. Portanto essa memória deve ser considerada a mais distinta de todas que não precisam da ajuda de outros para atingir a eternidade de um nome, o resto depende da própria ação e ajuda.]

Apresentei o trecho da carta de Poggio em sua inteireza a fim de evitar os trechos maiores acerca de Timur; o estilo permanece o mesmo; mudando o tom, chamarei a atenção para isso no corpo do texto.

[3] *Poggii Bracciolini Florentini Historiae de varietate fortunae libri quatuor* [*sic*]. Ex MS Codice Bibliothecae Ottobonianae nunc primum editi, et Notis illustrati A Dominico Georgio. Accedunt ejusd. Pogii Epistolae LVII. quae nunquam antea prodierunt. Omnia a Joanne Oliva Rhodigino vulgata (Lutetiae Parisiorum: M. DCC), XIII, 37: "ipse enim novi, qui fuere in ejus castris" [*A história da inconstância da fortuna em quatro volumes, de Florentino Poggio Bracciolini.* Primeira edição, baseada no Manuscrito do Codex da Biblioteca Otoboniana, com notas de Dominicus Georgius, incluindo LVII cartas do mesmo Poggio, nunca antes publicadas. A edição inteira foi publicada por Joannes Oliva Rhodiginus (Paris, M. DCC), XIII, 37: "Pois eu mesmo conheci os que estiveram em seu acampamento"].

Aneas Silvio Piccolomini, que ressoa repetidamente em suas referências a Timur e suas campanhas como eventos importantes da geração precedente, tornam plausível a presunção de que a menção de Poggio não foi a primeira a informar Piccolomini, embora o último lhe seja devedor de uma riqueza de pormenores. Além disso, um editor posterior das obras de Poggio lança dúvidas na transmissão direta da informação em tela. O editor está surpreso que Poggio, que disse ter tido contato com soldados de Timur, não soubesse o nome do comandante deles, exceto na forma deturpada Tamerlão.[4]

Isso pode ser elucidado com um grau maior de precisão apenas consultando-se uma série maior de literatura do que está disponível ao autor deste estudo.

Qualquer que seja a situação nos casos específicos, parece certo que, no geral, a grande série de exemplos assinalando o interesse dos humanistas tradicionais por Timur começa com Poggio. Ele pode ter sido o primeiro a chamar a atenção expressamente às proezas de guerra dos mongóis: a vaidade de seu tempo e de seu ego estava evidentemente irritada pela profusão excessiva e repetida glorificação do heroísmo da Antiguidade, e ele trouxe Timur e suas marcas distintivas para a frente a fim de demonstrar que seu tempo não era mais pobre com relação a façanhas heroicas; a glória dessas façanhas é, além disso, inferior e não pode ser comparada com a do erudito, que não precisa de nenhuma ajuda dos historiógrafos.

---

[4] *De varietate fortunae*, xvi, no *Prefatio* de Joannes Oliva Rhodiginus: "Illud porro sum maxime admiratus, quod Poggius qui, ut ait, multos Tamberlani milites noverat, verum hujus Imperatoris ignoravit nomen, et eadem pariter quae innumeri pene scriptores, narraverit de Bajezethe, cavea in modum ferae incluso" [Além disso, fico muito surpreso que Poggio, que diz ter conhecido muitos soldados de Tamberlão, mas não sabe o nome correto do comandante supremo, contasse, como muitos incontáveis escritores, que Bayezid foi trancado numa jaula como um animal feroz].
É certo que esses receios não são inteiramente convincentes. O próprio Poggio acrescenta em sua *De varietate fortunae*, quando o nome do khan aparece pela primeira vez, "sic enim vulgus appelat" (como de fato ele é chamado pelo vulgo), o que pode ser interpretado como se ele, na verdade, estivesse a par do problema do nome. Joannes Oliva, por outro lado, acha muito improvável que um humanista não comunicasse esse conhecimento, pressupondo que ele o tivesse, primeiramente. Este argumento não deixa de ter seu mérito.

O estímulo e a disposição de mente dessa atenção recente exigem um exame mais profundo, a fim de dar sentido a certos aspectos do desenvolvimento, iniciado por Poggio, da imagem desse conquistador grande e fatal. A seleção de fatos que se podem conhecer acerca de Timur é, então, determinada pela oposição de Poggio à glorificação da Antiguidade.[5] Ele exalta seu tempo e pretende provar que as proezas levadas a efeito nele são, ao menos, tão magnificentes quanto as da Antiguidade, se não mais significativas; em consequência, não poupa esforços em chamar a atenção para as façanhas de Timur, as quais lhe parecem particularmente bem apropriadas a esse propósito, mostrando-as à luz das categorias utilizadas pelos antigos – mas aumentadas quantitativamente. Descreve o homem, quando ele primeiro se elevou entre seu povo, graças a

---

[5] *De varietate fortunae*, 35: "Nam licet antiquiora illa habeantur praeclara, quippe quae tanti estimantur, quantum illis nobilia ingenia decoris atque amplitudinis attulerunt, tamen saeculum hoc nostrum nonnulla in utramque partem exempla fortunae prodidit, priscis illis, neque magnitudine neque gloria, postponenda, quibus quoniam lumen scribentium defuit, jacent in tenebris, neque in ore hominum versantur."
[Pois embora os feitos antigos sejam considerados ilustres, i.e., os que são valorizados em proporção com a glória e grandeza que talentos nobres levaram a eles, entretanto esta nossa era produziu em cada categoria exemplos de fortuna que não devem ser tidos em menor conta, tanto em grandeza quanto em glória, do que os das façanhas antigas, já que (os modernos) não têm a dádiva de escritores, e, portanto, jazem cobertos pela escuridão, nem estão presentes na discussão dos homens.]
Ibid., 36: "Nos autem iamdudum scriptoribus caruimus, quorum inopia nostrorum temporum gesta, magnifica sane et egregia nonnulla, in oblivionem perpetuam labuntur. Neque enim is sum, qui praeteritorum memoria praesentium oblitus, adeo antiquitati faveam, ut ex ea totus pendens omnino contemnam aetatis nostrae viros, nihilque in ea factum judicem etiam cum illis prioribus conferendum, in quo non scribentis ingenium elucesceret."
[Entretanto, faltaram-nos por um longo tempo (bons) escritores; por causa de sua escassez, as proezas de nosso tempo, reconhecidamente grandes e muitas notáveis, ficaram em completo oblívio. Nem sou eu um daqueles que, esquecendo-se do presente ao relembrar o passado, favoreceria a Antiguidade ao ponto de, dependendo exclusivamente do passado, descontroladamente desdenhar os homens de nossa era, convencido de que nada foi feito até agora que tenha comparação com o passado, negando que no presente tenha brilhado o talento dos que se dedicaram às letras.]
Ver também 77, que apresenta uma investida veemente contra os poetas e historiadores da Antiguidade, que emprestaram através da linguagem e da arte a aparência de significância a eventos insignificantes; os acontecimentos do presente são muito mais grandiosos e importantes.

vários estratagemas, ao status de governante; depois, quando ele subjuga as nações vizinhas; então descreve a conquista que Timur faz da Ásia Menor à frente de uma hoste gigantesca e a derrota do sultão turco, que comandava forças armadas igualmente gigantescas. Elogia, então, a arte da disposição do acampamento, a disciplina dos soldados, o funcionamento dos serviços de suprimento da armada; enumera as batalhas vitoriosas e as cidades conquistadas; chama a atenção sobre as táticas de cerco; compara o caráter de Timur como comandante com Aníbal, louva-lhe o espírito marcial, e termina com uma descrição da elevação e do crescimento esplêndido de Samarkand pelo príncipe vitorioso, carregado de despojos.[6] Simplesmente não pode compreender por que essas façanhas devam ficar atrás das de um Alexandre, de um Dario ou de um Xerxes, "quorum stultitiam multis voluminibus antiquitas decantavit" [cuja estultícia repetidamente a Antiguidade decantou em muitos volumes]. Pois é digna do maior reconhecimento uma história "quae continet gravitatem difficultatemque bellorum, in qua narrantur castra metata, instructae acies, militum multitudo ac robur, imperatorum virtus, deleti exercitus, reges devicti, peragratae subactaeque provinciae, expugnatae urbes, imperia quaesita, quorum huic ad summi imperatoris laudem et gloriam nihil defuit" [que contém a gravidade e a dificuldade de guerras, que faz uma descrição de acampamentos sendo dispostos, de armadas treinadas em formação de batalha, de hostes de soldados e de seu ânimo, da fortaleza dos comandantes, de armadas sendo destruídas, de reis conquistados, de províncias destruídas e subjugadas, de cidades tomadas de assalto, de comandos cobiçados e conquistados, de que aqui nada falta para conferir louvor e glória ao comandante supremo].[7] Na sentença que se segue, o tom de Poggio é claramente irônico, pois ele matraqueia

---

[6] Aparece uma representação de Timur em *De varietate fortunae*, pp. 36 e seguintes; uma segunda descrição das proezas de Timur, que não consegue contribuir com nada de novo, sendo uma abreviação da primeira, figura no último trabalho de Poggio, *De humanae conditionis miseria* [Da miséria da condição humana], *Poggii Florentini Opera*, Strassburg, sem editor, 1512, fol. 44 v, 45 r.

[7] *De varietate fortunae*, pp. 37 e seguintes.

o vocabulário padrão dos relatos de guerra da Antiguidade, a fim de construir uma comparação elogiosa como também aplicável a Timur: "Nunquam, cum toties acie pugnasset, non victoriam reportavit: castris semper tutissimum elegit locum: acie instructa omnibus copiis saepe conflixit: plures hostium exercitus ad internecionem fudit ac delevit: Scythas, Persas, Medos, Armenios, Arabas, Assyriam Asiamque subjecit: Reges multos proelio fusos fugatosque prostravit, delevit, cepit: urbes multas praesidiis et natura locis munitas, vi militum expugnavit, nihilque ei defuit quod in summo imperatore requiratur" [Nunca, sempre que travava uma batalha campal, deixou de vencer: sempre escolhia o local mais seguro para os acampamentos: com uma hoste treinada frequentemente ele arremetia com todas as tropas, levou ao extermínio numerosas armadas inimigas, destruindo-as: subjugou os citas, os persas, os medos, os armênios, os árabes, os assírios, assim como a Assíria e a Ásia: muitos reis, debandados em batalha e postos a correr, ele venceu, destruiu e capturou: conquistou com armas muitas cidades, protegidas por defesas e sua localização natural, e não lhe faltava nada que é exigido de um comandante supremo].[8]

Poggio tornou assim disponível uma matriz de materiais que mais tarde os autores expandiram, adicionando muitas anedotas cuja proveniência podemos determinar com tão pouca certeza quanto podemos com as fontes de informação de Poggio. De qualquer modo, sua representação não oferece nenhuma pista do que esses retalhos de materiais revelarão no futuro. Adquirem significado apenas quando são removidos da atmosfera de uma comparação mal-humorada e irônica com a Antiguidade e são postos numa esfera inteiramente diversa com um interesse direto na pessoa de Timur, capaz de produzir uma imagem do homem. Mas o tom imposto por Poggio reverbera e até irrompe de novo com uma força renovada ao final de uma série longa de variações sobre o mesmo tema: o tom de vaidade e orgulho de seu próprio tempo, sua fadiga com a

---

[8] Ibid., p. 38.

adulação da Antiguidade e a confiança na grandeza de uma época à qual não falta nada senão autores capazes de tornar isso tão palpável à humanidade como foi a grandeza da Antiguidade. O seu é como que um orgulho desesperado numa época que, por mais miserável que seja, não fica atrás de nenhuma outra na forma de sua miséria. Por fim, é esse orgulho que, à medida que a procissão dos humanistas chega a seu fim na pessoa de Louis Le Roy, transforma-se na convicção da filosofia da história de que o aparecimento horripilante do conquistador, deste "destruidor poderoso", nas palavras de Jakob Burckhardt, garante a grandeza para façanhas de valor perdurável.

As referências de Poggio a Timur como um exemplo de grandeza contemporânea mostram uma afinidade com ideias que pedem exame, por mais de um motivo. Ele se apega a Timur, a seus triunfos e à derrocada de Bayezid I [em 1402], compondo essas ocorrências num exemplo do vaivém da fortuna; de fato, a obra-prima de Poggio é dedicada ao estudo da *fortuna* [*De miseriis humanae conditionis*]. Essa afinidade com o problema da *fortuna* sobrevive também na posterior caracterização humanista de Timur. Uma das forças propulsoras por trás desse desenvolvimento que segue as pegadas de Poggio foi a contenda entre a tendência de representar o grande governante e guerreiro em si mesmo, e a outra, de utilizar sua biografia e o catálogo de suas façanhas como um meio de caracterização da *fortuna*. No todo, o desenvolvimento durante o século e meio que se segue a Poggio tende a gerar um interesse independente, gradualmente crescente, na pessoa de Timur, sem, no entanto, levar até o final a perda de conexão com a ideia de *fortuna*. Mesmo a última grande imagem de Timur, produzida por Luís, o Rei, vai ser encontrada, assim como no caso de Poggio, numa obra que lida com a filosofia da história, intitulada *De la vicissitude ou varieté des choses en l'univers* [Da vicissitude ou diversidade das coisas no universo].

Poggio presta uma atenção cuidadosa e minuciosa na ideia de *fortuna*. Numa maneira similar à de Burckhardt acerca do

tópico em seu famoso capítulo, Poggio começa com uma análise do julgamento que diz respeito à fortuna e à má fortuna. Os historiadores, os poetas, os oradores e os filósofos na verdade escreveram muito acerca do poder da fortuna, e mesmo outras coisas foram ditas a respeito dela, como se todas as ações humanas estivessem submetidas a sua influência. Imperadores, reis, príncipes, a nobreza, indivíduos sem título e mesmo as pessoas comuns acreditam que a *fortuna* está acima deles e lhes rege as ações; eles a invocam como *secunda* e a amaldiçoam como *adversa*; quando algo propício ocorre, eles louvam a ação dela; quando algo desfavorável acontece, eles amaldiçoam a injustiça dela; acreditam que ela pode trazer riquezas e pode tirá-las, que ela pode conceder honras e domínio e retirá-los; não apenas as massas populares, mas também os sábios falam dela assim.[9] Ao passo que Burckhardt permanece inteiramente dentro das fronteiras dessa análise de julgamento, explorando com mestria todas as suas ramificações, Poggio se lança, após algumas observações introdutórias, a algo como uma ontologia da *fortuna*. A fortuna e a má fortuna se tornam, para ele, não conteúdos mais ou menos questionáveis de julgamentos concernentes à progressão da história, mas realidades inquestionáveis com uma estrutura específica. Deplora que, a despeito da crença universal na *fortuna* e das numerosas afirmações acerca dela, não se fez sequer uma tentativa útil de explicar o que ela é realmente. Ele então polemiza contra as opiniões mais significativas acerca da natureza dela. Primeiro ataca a opinião de Aristóteles de que a *fortuna* é idêntica à *causa accidens*. De maneira nenhuma ele pode concordar com essa opinião: um acontecimento afortunado ou desafortunado não pode ser adequadamente definido como algo *praeter propositum* [para além do que foi querido] ou *praeter cogitatum* [para além do que foi pensado]. Sempre que um acontecimento inesperado, independente de ser afortunado ou desafortunado, frustra o plano do agente, não é, contrariamente à crença comum, obra da *fortuna*. Poggio rejeita igualmente a interpretação de Tomás que leva à conclusão a linha de argumentação de Aristóteles: sendo

---

[9] Ibid., p. 25.

certo que ocorrências acidentais ocorrem *praeter intentionem hominis* [para além da intenção do indivíduo], elas ainda assim surgem de *intentione superba ad id inclinante nos, licet inscios* [uma intenção soberba que nos impele a ela, embora sem sabermos]. A opinião de Tomás não difere da de Aristóteles com respeito ao que é para Poggio um ponto crucial, ou seja, que a *fortuna* é o elemento inesperado que é inerente às progressões de propósito de ações como uma entre um número infinito de *causae* [causas]. Poggio, ao contrário, está convencido de que a boa fortuna não está adequadamente exemplificada por casos como o da pessoa que vai ao mercado e encontra lá inesperadamente um homem que lhe paga uma dívida quase esquecida. A boa fortuna de um Alexandre ou César não foi algo *fora* de suas intenções, mas um elemento promotor e fortificante. A boa fortuna não acontece inesperadamente, mas coincide com a esperança e a expectativa; não cruza simplesmente diante do que está sendo planejado, mas frequentemente emerge como algo certo e específico, e algo com que se conta antes.

Poggio tenta, com a ajuda de expressões e paráfrases desse tipo, ao menos delinear o tipo de forma de uma história de vida afortunada ou desafortunada sob a regra da *fortuna*. Formular isso totalmente parece ter sido desaconselhável mesmo para um secretário papal e caçador de manuscritos. A fim de articular o que pretende, ele evita o discurso direto, mas recorre à acima mencionada crítica cautelosa de Aristóteles e de Tomás, além de apresentar as opiniões das pessoas e dos antigos. Então ele menciona casualmente que as operações da *fortuna* envolvem algo maior, revelando um princípio ordenador mais poderoso do que a *causa accidens*, uma "quaedam divina vis volvens ac versans res humanas pro libidine, nihil a se firmum, nihil totum praebens" [certa força divina revolvendo e revirando as coisas humanas à vontade, não oferecendo de si mesma nada fixo, nada certo]. Esta força é, além disso, "qua blandiente, suis commodis, adversante, maximis calamitatibus afficiamur" [que nos traz, quando favorável, suas recompensas, quando adversa, as piores calamidades]. Ele então cita um dito de Teofrasto:

"vitam hominum a fortuna non a sapientia regi" [a vida dos homens é regida pela fortuna, não pela sabedoria]. Finalmente argumenta contra a convicção de Sêneca de que o homem sábio está além do alcance da *fortuna*, pois ela não pode tirar nada que não deu, e que a *virtus* não provém da fortuna. Analisando melhor, Poggio conclui que a tese de Sêneca exige uma correção: não é o homem sábio, mas a *virtus* e a *ratio* do homem sábio que estão além do alcance da *fortuna*, ao passo que sua vida corporal está no poder dela da mesma forma que a dos outros homens. Conclui suas reflexões acerca da *fortuna* citando a opinião dos teólogos de que a assim chamada *fortuna* não é nada mais do que a intervenção da Vontade Divina nos casos individuais. Poggio não tem nada que acrescentar a essa opinião; todo o contexto dá a impressão de que a razão para citar a opinião dos teólogos foi proteger a si mesmo, ao passo que ele mesmo acredita que a *fortuna* é uma força determinante das formas de uma história de vida afortunada ou desafortunada.[10]

Descemos a pormenores quando lidamos com esse aspecto das ideias de Poggio a fim de pôr em relevo o significado que ele mesmo dá a elas e que passaram a ter para os humanistas dos períodos seguintes. Mesmo se nenhum deles ousa dizer explicitamente que em sua opinião a Onipotência Divina tem seus limites estabelecidos pelos caprichos de uma deusa de proveniência pagã, a crença nela manifestada pela maioria

---

[10] *De varietate fortunae*, pp. 25 e seguintes. Nossa narração concorda em todos os pontos essenciais com a de Walser em *Poggius Florentinus, Leben und Werke* [Poggio, o florentino, vida e obras], vol. 14 de *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* [Contribuições para a história cultural da Idade Média e da Renascença], ed. Walter Goetz. Berlim, Teubner, 1914, pp. 237 e seguintes. Ver também a opinião de Werner Kaegi: "Poggio experimentou mais agudamente do que seus predecessores o elemento irracional na vida e especialmente no curso da história. O espírito do diplomata papal, que tem testemunhas que descrevem os feitos de Timur a ele, permite à Fortuna subir estranhamente aos céus como um ser astucioso, demoníaco, independente do próprio Deus, a qual gira sua roda, destruindo cegamente não apenas o que é pequeno e inconsequente, mas também o grande e o nobre." Werner Kaegi, Introdução a *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance* [Estudos coligidos da história intelectual da Renascença], por Ernst Walser. Basileia, Benno Schwab, 1932, p. xxvi.

dos autores é tão forte que, num grau maior ou menor, os esforços para avaliar a imagem do conquistador repetidamente têm intersecção com a tendência de ver o curso dos eventos como um meio para a caracterização da *fortuna*.

Entretanto, não seria correto ver simplesmente como um defeito essa intersecção e seus efeitos, levando a um realce mítico dessa imagem. Ao contrário, este realce leva à inclusão de um pedaço de realidade no processo de reflexão que será perdido sob o domínio posterior de métodos psicológica e pragmaticamente causais de historiografia e retratos de caráter, algo que foi de novo tratado apenas muito recentemente. Assim como as ciências da história e da política fazem um esforço para transcender a concatenação causal particular de eventos e para tipificar o desenrolar de destinos de nações e de estados, é um tratamento metodicamente correto delinear os tipos de progressão de destinos individuais. Assim, por exemplo, o conceito de Max Weber de "carisma" é um exemplo de uma tentativa de identificar uma determinante pessoal de boa fortuna. Além disso, a asserção de Freyer de que a decisão atrai a contingência, a vontade classifica o mundo mesmo antes de apanhá-lo e, quando a alma se abre, a boa fortuna a encontra a meio caminho numa maneira fraternal[11] é uma indicação das chances que uma situação tem para oferecer, se uma vontade alerta e ativa se move dentro dela. Sob a influência de determinantes desse tipo, a que poderíamos acrescentar outras como *hybris* ou a *Urworte* órfica de Goethe – *daimon, tyche, eros, ananke, elpis* [gênio, fortuna, impulso amoroso, fado, esperança], a estrutura de uma vida está tomando forma.

No caso de Poggio, a solução teorética do problema é defeituosa, porque ele não consegue tratar de suas múltiplas dimensões; não consegue separar os problemas de determinantes pessoais dos acasos, das livres escolhas e das obrigações de uma dada situação; ao contrário, ele constrói a imagem da deusa Fortuna como algo massivo, diretora indiferenciada do

---

[11] Hans Freyer, *Pallas Athene: Ethik des politischen Volkes* [Pallas Atena: Ética de uma nação política]. Jena, Diederichs, 1935, p. 35.

fado. Entretanto, sua tentativa é superior à maioria das novas tentativas, que se dirigem somente a alguns aspectos do problema e veem a *fortuna* primeiramente como boa fortuna. Poggio a vê no inteiro escopo de seu princípio gerador como uma *fortuna secunda* e *adversa*, como um elemento tanto sustentador quanto obstrutor. O destino de Timur e o de sua *fortuna secunda* interessam a Poggio também por causa da conexão íntima deles com o fado de Bayezid e o de sua *fortuna adversa*. As reflexões de Poggio vão além do que é meramente uma aparência isolada de um homem afortunado, mas ele vê esse homem como interligado aos destinos de outros. Em casos dessa natureza acontece frequentemente que a *fortuna secunda* prevalece a expensas da *fortuna adversa* de outro homem. Em consequência, para Poggio, o fenômeno emerge como um todo, além da boa ou má fortuna do indivíduo, à luz da incerteza das relações humanas em geral, o que faz com que suas reflexões terminem numa visão profundamente pessimista da *miseria humanae conditionis*.[12] A mesma atitude, iniciada por Poggio, não está inteiramente perdida no caso de humanistas posteriores; quase todos que relatam algo acerca de Timur também têm algo para dizer acerca da má sorte de seu adversário. Não obstante isso, o peso de seus dois destinos, que Poggio mantém em equilíbrio, gradualmente muda em favor de Timur à medida que o fenômeno do conquistador exerce uma fascinação mais forte, em que a participação no destino humano tem de curvar-se à admiração pelo êxito.

A informação de Poggio acerca de Timur tinha dado o conteúdo central das construções da imagem do conquistador

---

[12] A nota acerca de Timur na última obra de Poggio conclui com a seguinte sentença: "Ita non solum civitatum, sed regnorum quoque strages maxima facta est: quod praecipuum argumentum esse dinoscitur nostrae infoelicitatis. Omnia profecto humana quantumvis ampla, ac magnifica suum fatum sortientur: ut nil perpetuum in nostris operibus reperiri possit" [Assim surgiu uma devastação total não apenas de cidades, mas também de reinos, o que é visto como a razão principal de nossa infelicidade. De fato todas as coisas humanas, por maiores e magnificentes que sejam, compartilham do mesmo fado: que não se pode descobrir nada perpétuo em nossos trabalhos].

que se seguiram, e os lineamentos de destino escritos por ele serviram como um ponto de partida para um posterior aprofundamento das formas de suas características.

A pessoa de Timur e suas façanhas são retratadas pela primeira vez em sua magnitude própria por um homem cujo espírito infatigável fez uso de todos os materiais disponíveis no tempo e espaço, Aneas Silvio Piccolomini.[13] Seus sentidos, que registravam todo o perceptível, ajudados por um forte senso de forma e um conhecimento amplo de infinitas coisas, permitiram a ele diversas vezes pintar caracteres claramente desenhados e completos. A criação de forma aparece quase sem intenção, e, entretanto, incidentalmente, na alegria extravagante da narração, os frutos amadurecem em perfeitos esboços de caráter de acontecimentos históricos, paisagens, cidades e personalidades.[14] A aparente casualidade dessas criações não torna fácil elucidar-lhes a ordem interna. Não apenas uma vez, mas muitas vezes e em várias ocasiões, a chegada de Timur solidifica-se numa imagem firme, e os traços característicos não são sempre os mesmos.

Um acesso natural à compreensão da produção de imagens parece ser conseguido pela menção repetida da proximidade no tempo entre os feitos do conquistador e a vida do papa. O contexto *per se* não requer tal comunicação; no entanto, é expressamente mencionado, em três ocasiões que o nome de Timur

---

[13] Ver o autorretrato de Piccolomini: "Ego qui omnia dico et scribo quae vel in animum vel in buccam veniunt" [Eu, que escrevo tudo o que me vem ao espírito ou à boca]. Carta a Joannes Campisius, em *Aeneae Sylvii Pii Pontificis Epistolarum Liber* [Livro de cartas do papa Aeneas Sylvius Piccolomini], publicado em *Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis, qui post adeptum pontificatum Pius eius nominis Secundus appellatus est, opera quae extant omnia nunc demum post corruptissimas aeditiones summa diligentia castigata et in unum corpus redacta* [Todas as obras de Aeneas Sylvius Piccolomini de Siena, que, depois de elevado ao Supremo Pontificado, é chamado Pio, deste nome o Segundo, baseadas em edições completamente imprecisas, agora finalmente corrigidas com a maior diligência e publicadas como uma só obra]. Basileia, sem editor, 1571, p. 534.

[14] Quanto a essa habilidade, ver Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* [A cultura da Renascença na Itália], 11. edição. Leipzig, Seeman, 1913, especialmente cap. 2, pp. 22, 52, 55; também, Georg Voigt, *Enea Silvio de' Piccolomini*, vol. 2. Berlim, sem editor, 1862.

aparece no texto, que as vidas desses dois homens cruzaram os caminhos. Isso ocorre pela primeira vez quando o começo da campanha mongol vitoriosa é datado "anno circiter decimo priusquam nasceremur" [aproximadamente dez anos antes de nós dois nascermos];[15] a segunda vez, quando é relatada a destruição de Esmirna como "in patrum nostrorum memoriam" [nas recordações de nossos pais];[16] e a terceira vez, quando as conquistas de Timur são datadas em "nostris puerilis" [em nossa meninice].[17] Essas particularidades são mais do que substitutos das datas do ano calendário; são um sinal da relação viva entre a batalha de Ancara e as preocupações do papa quanto ao perigo turco. Explicam por que Piccolomini fala tão frequente e extensamente acerca de Timur, e por que as representações de outros grandes conquistadores, de um Alexandre e um César, se empalidecem diante da imagem de Timur.[18]

As próprias representações têm um caráter inteiramente incidental – são encontradas primeiramente espalhadas em obras cosmográficas que tratam da Ásia e da Europa, servindo como um reconhecimento do globo terrestre e modeladas pelas técnicas do autores da Antiguidade. Entretecidas com a descrição geográfica e representações completas dos cenários estão narrativas das nações que os habitam, sua história e seus heróis. A narração não tenta facilitar a compreensão do desenvolvimento histórico de uma dada nação ou reino, mas junta, ao invés, como continuando uma descrição da natureza de um

---

[15] Aneas Sylvius Piccolomini, *Historia rerum ubique gestarum quam alii Cosmosgraphiam et mundi universi historiam appellant, Opera omnia* [História das proezas pelo mundo, também chamada Cosmografia e a história universal do mundo, obras completas], p. 313.

[16] Ibid., p. 342.

[17] *Aeneae Sylvii, de Ritu, Situ, Moribus et Conditione Germaniae, descriptio, Opera omnia* [Descrição de costumes religiosos, localização, hábitos e circunstâncias da Alemanha, por Aeneas Sylvius, obras completas], p. 1060.

[18] Essa apreciação viva das façanhas de Timur contradiz a asserção de Poggio de que tinham sido quase esquecidas. Entretanto, o que deve ser levado em consideração é o fato de que entre *De varietate fortunae* e *Asia* de Piccolomini intervém a queda de Constantinopla e a penetração dos turcos nos Balcãs. Esses eventos devem ter alterado o comportamento geral para com o problema de Timur e feito a memória do homem que tinha por um momento subjugado a ameaça turca ganhar nova vivacidade e importância.

cenário, em seu território camadas de acontecimentos desde a criação da humanidade até o presente. No caso de Piccolomini, a personagem de Timur não aparece num contexto que, de algum modo, se pareça com o normalmente empregado na historiografia de nossos dias, que se concentraria na disseminação dos reinos mongólicos, do império de Gêngis Khan, e dos reinos que se desenvolveram em seu território. O contexto histórico mais amplo em que Timur é mencionado na obra de Piccolomini é a "disputatio qui primum populi Asiam minorem coluerint, quique duces apud eam praecipue claruerint" [debate acerca dos povos primeiro estabelecidos na Ásia Menor e quais eram os comandantes naquela região que gozavam da mais ilustre reputação em assuntos militares].[19] Três camadas de acontecimentos são juntadas nessa *disputatio* acerca do território da Ásia Menor; duas delas, a de cima e a de baixo, vêm a ser, em termos de quantidade, muito finas, enquanto a camada central representa a massa principal. A camada de baixo contém história bíblica – é terminada em quatro sentenças breves. É seguida por uma camada grossa da versão de Homero do epos grego, que lida com deuses e heróis, à medida que diz respeito à Ásia Menor. Esse tecido épico é entrelaçado com alguns pormenores concernentes à expansão dos assírios e dos egípcios, que assumem a cor básica desse tecido. Logo após seguem-se mais quatro sentenças breves que produzem uma sequência de impérios que vão dos lídios aos persas, macedônios, romanos e bizantinos, terminando com os turcos. Finalmente, conta-se que Timur venceu os turcos numa batalha terrível, mas à maneira de um raio, que rapidamente desaparece depois de ter tudo destruído: "e o império voltou para as mãos turcas sem nenhuma batalha".[20] A progressão

---

[19] *Cosmografia, Ásia, Opera Omnia* [*Obras Completas*], p. 381 e seguintes.

[20] "Graecos autem Turcae eliminarunt, quos Tamerlanes (ut ante diximus) magnis affecit cladibus, sed tanquam fulgur (cum omnia pertrivisset) brevi defecit, et res ad Turcas sine controversia rediit" [Agora os gregos foram subjugados pelos turcos, a quem Tamerlão (como dissemos antes) tinha causado uma derrota devastadora, mas como um raio (depois de ter destruído tudo) ele desapareceu, e então, sem nenhuma luta, as coisas voltaram para os turcos], ibid., p. 382.

dos acontecimentos é cronológica, mas a-histórica; sua estrutura de três camadas não corresponde a uma articulação interior do curso dos acontecimentos; em vez disso, reflete as três culturas da época e seus esquemas para a classificação de tópicos familiares: da Bíblia, da Antiguidade épica, como a viu Homero,[21] e da doutrina cristã helenista da transferência dos impérios.[22] Interpolar aqui o surgimento de Timur é algo que encontra dificuldades consideráveis, porque os domínios mongóis se intrometem apenas em sua periferia mais externa e apenas por um breve período na região dos *imperia* mediterrâneos. Timur é o "raio" que refulge, trazendo o juízo final, mas nada mais é do que um raio que passa sem maiores consequências para o *imperium*.

A descrição de Pártia e de sua história produz a mais relevante imagem de Timur. Surge no final de uma história de Pártia, a maior parte da qual, como uma narrativa sobre a luta dos impérios romanos do Ocidente e do Oriente com os partos, não tem, até então, um maior conteúdo significativo em termos de política realista, do que o acúmulo de acontecimentos na Ásia Menor. Entretanto, o ângulo pelo qual se vê o curso dos acontecimentos está centrado na região mediterrânea. Neste caso, também, os partos, e, junto com eles, Timur, intrometem-se de fora como um corpo estrangeiro na história ocidental da região mediterrânea. O âmago da invasão mongol e seu centro em Caracorum dificilmente estão dento do raio de visão de Piccolomini;[23] a informação acerca do império mon-

---

[21] O relato mistura o fabuloso com o real num todo em que a parte principal dos materiais vem do mito, da fábula e da ficção. No entanto, a intencão da narrativa representa já a "verdade": "Nugas in fabulis, in historia verum quaerimus et serium" [Procuramos ninharias nas fábulas, na história procuramos o verdadeiro e o sério], do *Praefatio* à *Cosmografia*, p. 281.

[22] Para a questão da *translatio imperii* [a transferência do poder soberano], consultar Alfred Dove, "Der historische Begriff des Mittelalters", em *Ausgewählte Aufsätze* ["O conceito histórico da Idade Média", em *Ensaios seletos*]. Munique, Buckman, 1925.

[23] Um raio desse conhecimento poderia brilhar na seguinte sentença: "Thamerlanes his (Parthis) imperavit, hodie sub magno Cane degere creduntur: cuius imperium quamvis latissimum esse traditur, nostratibus tamen incessum ac pene incognitum est" [Tamerlão reinou sobre esses (i.e., partos), hoje acredita-se que vivam sob o

gol é transmitida por narrativas escassas com ênfase evidentemente no período do khanato chinês.[24] A imagem de Timur

---

Grande Khan, cujo império, embora se diga ser o mais extenso de todos, é ainda inacessível e quase desconhecido de nosso povo], *Asia, Opera omnia*, p. 317.

[24] Assim, por exemplo, a sentença "Scythas autem orientales nostra aetas in Cathaio ponit, magno Cani subjectos: sic enim illi suum imperatorem appellant" [Em nosso tempo colocamos os cítios do Oriente em Catai (China) como sujeitos do Grande Khan, pois assim é que chamam seu imperador] é baseada numa narrativa de Nicolaus Venetus, fazendo referência evidente ao khanato chinês (*Asia, Opera omnia*, p. 288). De novo, algumas páginas abaixo (p. 291), Catai e seu khan são mencionados de novo, cujo reinado começa "ultra Jaxartem" [além de Jaxartes, a moderna Syr Darya], o que significa que compreenderia geograficamente a Mongólia. A narrativa citada de Nicolaus Venetus se refere de novo à residência do khan em Gambaleschia [Pequim]. Parecerá estranho a qualquer um que Piccolomini não tivesse evidentemente nenhum conhecimento das narrativas de viagens dos séculos XIII e XIV. Sua fonte única parece ter sido Nicolaus Venetus, i.e., Niccolo dei Conti, cujas viagens na Ásia estão compreendidas do tempo que medeia entre 1414 e 1439. Na verdade, Conti não tinha, em suas viagens, passado além das Ilhas Sunda, mas incorporou em suas narrativas informações acerca da China provenientes de outras fontes. Esse estado de coisas explica por um lado como a informação concernente ao khanato mongol na China veio a figurar na narrativa de Conti, que tinha desde muito tempo sido substituído no século XV pela Dinastia Ming. Por outro lado, mostra como Piccolomini, que não estava a par das fontes originais, teve alguma ideia da extensão do império mongol. Quanto a Conti, consultar o artigo de Mario Longhena na *Enciclopedia Italiana* e a literatura pertinente que ele cita, bem como Yule, *Cathay and the Way Thither* [Catai e o caminho para lá], vol. 1, Londres, sem editor, 1866, pp. 136 e seguintes. A adoção da narrativa do Leste Asiático por Conti é, além disso, de interesse especial para as nossas perguntas, porque sugere uma conclusão muito confiável de que Piccolomini é devedor de Poggio por seu conhecimento de Timur. A narrativa de viagem de Conti foi publicada por Poggio como o quarto volume de seu *De varietate fortunae*. A cópia que Poggio dedicou a Nicolau V foi entregue, o mais tardar, em 1450 e se incorporou à Biblioteca do Vaticano. Pio II aderiu de perto à narrativa de Conti na cópia escrita de Poggio. Ver Waldemar Sensburg, "Poggio Bracciolini und Niccolo di Conti in ihrer Bedeutung fuer die Geographie des Renaissancezeitalters", *Mitteilungen der k. k. Geograph. Ges. in Wien* ["O significado de Poggio Bracciolini e Niccolo Conti para a geografia da era da Renascença", *Comunicação da Sociedade Geográfica Real e Imperial de Viena*], vol. 49, Viena, M. Müller, 1906, pp. 263 e 354 e seguintes; e também Mario Longhena, "I manoscritti del IV libro del *De Varietate Fortunae* di Poggio Bracciolini contenenti il raconto dei viaggi di Nicolo de' Conti", *Bollettino della Società geografica italiana* ["Manuscritos do Quarto Livro de *Da inconstância da fortuna*, de Poggio Bracciolini, com a narrativa das viagens de Nicolo de Conti", *Boletim da Sociedade Geográfica Italiana*], vol. 6, Roma, Sociedade Geográfica Italiana, 1925, p. 2, fasc. 1-6. Podemos presumir que o papa estava familiarizado não apenas com o quarto volume, mas com o resto do *De varietate fortunae* e que empregou toda essa informação em seu *Asia*, que apareceu em 1461. Ver também Voigt, *Enea Silvio*, 2: pp. 334 e seguintes.

que surge nessas circunstâncias consegue com dificuldade, ou não consegue de maneira nenhuma, tocar as profundezas do subsolo histórico, panorâmico ou tribal. Consiste numa enumeração cronológica das estatísticas vitais do conquistador, entremeadas de anedotas, quaisquer delas de veracidade duvidosa. Entretanto, a despeito dessa informalidade, a imagem adquire, nas mãos de Piccolomini, tal densidade e força que sua influência durou mais de um século como modelo da representação de Timur, até que foi deixada em paz pela última grandiosa remodelação de Louis Le Roy.

Em termos de conteúdo, a imagem de Timur dada por Piccolomini é composta de um número de dados e anedotas que são duplicados fielmente e listados na mesma sequência por outros autores; nesse processo alguns dos elementos da representação podem ser omitidos ou acrescentados novos; no entanto, permanece essencialmente a mesma a moldura dos elementos. Segue uma lista desses elementos, a que se deram títulos para uma identificação mais fácil:

(1) As origens humildes de Timur;

(2) Associação com seus primeiros companheiros;

(3) Primeira expansão de Tranoxiana para a Ásia Menor;

(4) Vitória em Ancara;

(5) Fado de Bayezid;

(6) A arte da disposição dos acampamentos;

(7) Disciplina dos soldados;

(8) Campanha vitoriosa na Síria e no Egito;

(9) Conquista de Damasco;

(10) O ardil em Táuris;

(11) A história das três tendas;

(12) Resposta dada ao mercador de Gênova;

(13) Comparação com Aníbal;

(14) Enriquecimento de Samarkand;

(15) Lamento por não descobrir um grande historiador [para celebrar-lhe as façanhas];

(16) Declínio e queda do reinado após sua morte.[25]

---

[25] *Asia, Opera omnia*, p. 313. "Thamerlanes, genere Parthus, gregarius miles, adeo inter suos viventis et corporis agilitate excelluit, ut brevi multarum gentium dux fieret" [Tamerlão, parto de nascimento, soldado privado, tanto excedeu seus pares em espírito e agilidade corporal que se tornou em breve um líder de muitas nações] (Título1-2); "quibus Parthorum imperio potitus, Scythas, Iberos, Albanos, Persas, Medosque sibi subegit: Mesopotamiam invasit, atque Armeniam, transitoque Euphrate, cum quadringentis millibus equitum, sexcentis millibus peditum, omnem Asiam quam minorem appellamus, obtrivit" [portanto, tendo-se tornado mestre dos partos, ele pôs sob seu domínio os citas, os ibéricos, os albaneses, os persas e os medos: invadiu a Mesopotâmia e a Armênia; tendo atravessado o Eufrates, devastou com quatrocentos cavaleiros e seiscentos mil soldados de infantaria toda a Ásia que chamamos Menor] (Título 3). "Regem omnium potentissimum Pazaitem Turcarum dominum, cum pari equitum numero, et magnis peditum copiis, fines suos tutentem, apud Armenos proelio superatum, ducentis millibus hominum interfectis, vivum cepit" [Derrotou em batalha na Armênia o rei Bayezid, o senhor dos turcos mais poderoso de todos, que estava defendendo seu território, com um número igual de cavalaria e grandes hostes de infantaria, tendo matado duzentos mil (de seus) homens, ele o capturou vivo] (Título 4); "caveaque in modum ferae inclusum, per omnem Asiam circumtulit, egregium et admirandum humanarum rerum spectaculum" [e tendo-o colocado numa gaiola como uma besta fera, carregou-o por toda a Ásia, como um exemplo incomum e assombroso da condição humana] (Título 5). "Castra eius in urbis modo ordinata fuere, statuto cuique arti loco, atque in partes suas distributis exercitiis, ut omnia in promptu essent" [Seu acampamento estava arranjado à maneira de uma cidade, com cada arte colocada em seu lugar e as práticas respectivas distribuídas em suas partes próprias, de tal maneira que tudo estivesse em prontidão] (Título 6); "ad vitae usum necessaria summa semper rerum copia inveniebatur, cum nullus esset latrociniis locus, tutoque omnia compartarentur: nulla umquam seditio, nullus tumultus inter milites fuit, adversam fortunam numquam expertus est" [as necessidades de sustento da vida ele sempre deixou disponíveis para prevenir pilhagens, e tudo era compartilhado em segurança: nunca houve nenhuma sedição, nem motim entre os soldados, e ele nunca experimentou fortuna adversa] (Título 7). "A Tanal flumine usque ad Aegyptum, universam Asiam percurrens, Smyrnas, Antiochiam, Sebastiam, Tripolim, Damascum, multasque validissimas urbes vi cepit, diripuit atque incendit. Soldanum Aegypti bello superatum, ultra Pelusium repulit: Aegyptum ingredi parantem vastae solitudines et deserta loca averterunt, virum belli artibus insignem, ad ea maxime obeunda promptum quae ardua et dura caeteris videbantur" [Devastando toda a Ásia, desde o rio Tanal até o Egito, ele tomou de assalto, pilhou e incendiou Esmirna, Antioquia, Sebastiana, Trípole, Damasco e muitas cidades fortificadas. Fez guerra ao sultão

do Egito e, derrotando-o, levou-o além do Pelúsio (na desembocadura oriental do Nilo); estava pronto para invadir o Egito, mas foi afastado pelos seus grandes desertos e terras incultas; sendo um homem versado na guerra, estava pronto para fazer o que quer que para outros parecesse árduo e difícil] (Título 8). "Damasco capta, cum arcis antiquae expugnatio difficilior videretur, constructa e regione altera, quae antiquam altitudine superaret, vi cepit: quamvis multa suorum caede" [Conquistou Damasco, já que a velha parte fortificada da cidade (a citadela) parecia ser muito difícil, construiu outra oposta a ela, mais alta do que a velha, e a tomou de assalto: entretanto, sofreu grandes perdas] (Título 9). "Capha urbs est Genuesium, colonia in Taurica Chersoneso, non procul a Bosphoro Cimmerico: hanc cum Tamerlanes invadere statuisset, Scythas negociatores praemisit, qui praetiossisimas animalium pelles minori quam consueverunt precio venundarent, sciens aurum abscondi posse, pelles suffodi non posse: moxque bello indicto, admotis urbi machinis, expugnata vi atque armis civitate, et auro et pellibus potitus est" [Cafa é uma cidade genovesa, uma colônia na Táurica Quersoneso (Criméia), não distante do Bósforo Cimério; quando Tamerlão decidiu invadi-la, ele enviou adiante negociadores citas, para oferecerem peles de animais preciosos para venda por um preço menor do que o costumeiro, sabendo que o ouro poderia ser escondido, mas peles não poderiam ser enterradas; logo depois, quando foi declarada guerra, a máquina de guerra foi levantada, a cidade foi tomada pela força de armas, e ele tomou posse assim do ouro como das peles] (Título 10). "In obsidionibus urbium, prima die albo tentorio utebatur, secunda rubeo, tertia nigro: qui se dabant in albo sedenti, salutem consequebantur. Rubeus color moriendum patribus familiarum indicabat: niger civitatis excidium, et omnia in cinerem convertenda. Fama est populosae cuisdam civitatis, quae prima die deditionem neglexisset, pueros, puellasque omnes in candida veste ramos olivae praeferentes exivisse, ut principis iram placarent: illum omnem ab equitatu conculcari atque conteri iussisse, et urbem captam incendi" [Quando ele cercava uma cidade, tinha uma tenda branca erigida para ele no primeiro dia, no segundo, uma vermelha, no terceiro, uma preta: os que se entregavam enquanto ele estava na tenda branca eram poupados. A tenda vermelha anunciava morte aos cabeças das casas; a preta assinalava que a cidade deveria ser dizimada e tudo reduzido a cinzas. Corre o rumor de que uma cidade populosa que deixara de entregar-se no primeiro dia mandou uma procissão de meninos e meninas, todos vestidos de branco e carregando ramos de oliva, para aplacar a ira do príncipe: ordenou que fossem espezinhados e esmagados pela cavalaria, e a cidade capturada fosse incendiada] (Título 11). "Interrogatum aliquando ab homine Genuensi, qui ei familiaris esset, cur tanta crudelitate uteretur: Commotum ac veluti furentem, distorta facie, ac spirantibus ignem oculis, respondisse. Tu me hominem esse arbitraris? falleris: ira Dei ego sum et orbis vastitas: caveto ne posthac mihi occurras, nisi velis interrogationis tuae poenas dare. Abiit Genuensis, neque ulterius oculis Tyranni objectus est" [Sendo-lhe uma vez perguntado por um genovês, que era um membro de sua companhia, por que ele se dedicava a tamanha crueldade: ele agitou-se, irou-se, com a face distorcida e com olhos de fogo, respondeu: tens-me em conta de homem? Estás errado: sou a ira de Deus e a desolação visitou o mundo: daqui para a frente, cuidado em te achares em minha presença, a não ser que queiras ser punido por questionar-me. O genovês foi embora e fez de tudo para o tirano não mais pôr os olhos nele de novo] (Título 12). "Ferebant qui Tamerlanem viderunt, cum Hannibali fuisse similem, secundum ea, quae de Poeno scribuntur: nihil eius animo severius, nihil magis quam latrocinia vindicasse, ut ipse unus esset, qui latrocinari

Esse catálogo de materiais é complementado pelos elementos de ainda outra imagem que surge em conexão com a história da Turquia e o cerco de Constantinopla por Bayezid I. A cidade teria caído em poder dos turcos, não fosse a campanha vitoriosa de Timur que os forçou a abandonar o cerco. Quando separamos e damos títulos aos componentes da lista precedente, aparece a seguinte estrutura:

(1) O poder militar de Timur e o impacto de sua aparição;

(2) A anedota da *ira Dei* [a ira de Deus] (cujo significado é idêntico ao do título 12 da imagem precedente);

(3) A crueldade de Timur e suas devastações (Damasco);

(4) O fado de Bayezid (expandido com minúcias adicionais).[26]

---

impune posset. Quaerebat tanquam virtutis opus quibuscum bellum gereret" [Os que foram ver Tamerlão disseram que ele se parecia com Aníbal, de acordo com o que fora escrito acerca do cartaginês: ninguém tinha um espírito mais severo, ninguém punira mais severamente latrocínios, pois apenas ele tinha o direito de cometer latrocínios. Ele também achava isso matéria de bravura com quem ele fazia guerra] (Título 13). "Deletis regibus ac tyrannis permultis, vastatis pluribus provinciis, onustum de victarum gentium spoliis exercitum in patriam reduxit: et civitatem Marchantem condidit, quam variis generis captivis replevit, et hostium spoliis exornavit" [Tendo derrotado inúmeros reis e tiranos e devastado numerosas províncias, conduziu sua armada, descarregou os espólios de guerra de nações derrotadas, de volta à terra natal: encontrou a cidade Marcantes [Samarkand] repleta com cativos de várias nações e a adornou com os espólios tirados de seus inimigos] (Título 14). "Quod si aliquod excellens ingenium eius acta reperissent, inter clarissima ducum gesta legerentur" [De fato, se algum talento notável lhe descobrisse as façanhas, estas estariam entre as proezas mais brilhantes de líderes de homens] (Título 15); "vita functus, duos filios reliquit regni successores, qui discordia laborantes effecerunt, ne Parthorum imperium rursus posset emergere" [quando partiu deste mundo, deixou dois filhos que o sucederiam como governantes; levados pela discórdia, trouxeram-na de tal modo que o império parto não pôde erguer-se de novo] (Título 16). A citação integral desse passo torna possível averiguar, por uma comparação com o relato antes citado de Poggio, quais materiais foram acrescentados. Como mencionado antes, não temos nenhuma informação minuciosa acerca de sua proveniência.

[26] *Europa, Opera omnia*, p. 395. "Ni Tamerlanes ille Scytharum praepotens rex, instar torrentis ipso incursu atque impetu cuncta prosternendo et vastando, Pazaiten ipsum occurrere ac reluctari conantem, magno proelio et ingenti strage superatum in Asia cepisset. Hic est ille Tamerlanes terror gentium, in cuius exercitus duodecies centena millia hominum fuisse traduntur, Xerxe ac Dario maior, quorum copiis siccata flumina prodiderunt" [Não tivesse Tamerlão, aquele poderoso rei dos citas, como uma torrente invadindo e

Finalmente, um elemento essencial surge em conexão com a descrição da Alemanha. Piccolomini discute a questão do relacionamento entre a riqueza ou a pobreza de uma nação e sua eficácia política. Aponta para as nações asiáticas cuja pobreza não foi um obstáculo para a fundação de seus grandes impérios. Como um dos exemplos ele escolhe Timur e suas hordas que se precipitaram da Cítia abatida pela pobreza.[27]

A avaliação dessa coleção de elementos depende da escala que se escolhe para aplicá-la. A seu tempo compararemos essa coleção com as obras de historiadores árabes e persas e teremos de concluir que, comparada com as obras significativas da historiografia oriental dos séculos XIV e XV, é muito modesta em termos de conteúdo e de método. Ainda assim, dentro do quadro da literatura da Renascença europeia, a importância da coleção para a criação da imagem do grande conquistador, governante e fundador de império deve ter uma nota muito alta. Sua superioridade em termos apenas de conteúdo se torna

devastando tudo diante dele, vencido Bayezid, que tentou atacá-lo e resistir a ele, e não o tivesse capturado numa batalha poderosa e enorme massacre na Ásia. Aqui temos este Tamerlão, o terror das nações, cuja hoste se diz que foi de mais de cento e vinte mil homens, maior do que a de Xerxes e Dario, cuja massa enorme secou rios] (Título 1). "Iram ipse se Dei vocitavit, nec nomini crudelitas defuit" [Declarou-se a si mesmo a ira de Deus, nem seu nome deixa de ter associação com crueldade] (Título 2). "Multas ac praeclaras Asiae urbes delevit, homines tanquam pecora trucidavit, non aetati, non sexui pepercit. Damascum nobilissimam Syriae urbem diripuit atque incendit" [Destruiu muitas cidades célebres na Ásia, trucidou pessoas como gado, a despeito de idade ou sexo. Destruiu e incendiou Damasco, a mais nobre cidade da Síria] (Título 3). "Pazaiten catena vinctum prandens, quasi canem sub mensa sua comedere iussit, ascensurus equum, eo tamquam scabello usus est" [Enquanto comia, forçava Bayezid, agrilhoado sob a mesa, a comer como um cão, e o empregava como um banco, para montar no cavalo] (Título 4).

[27] *De ritu, situ, moribus et conditione Germaniae, descriptio, Opera omnia* [Descrição de costumes religiosos, localização, hábitos e circunstâncias da Alemanha, por Aeneas Sylvius, Obras completas], 1060. "Unde et fortissimus ille Tamerlanes erupit, qui nobis puerilis Armeniam, Capadociam [*sic*], Asiam [*sic*] Bithiniam [*sic*], Ciliciam Syriamque vallavit, et nobilissimam urbem incendit Damascum, viris fortibus et animo excellenti, praeditis saepius auri copia quam in opia [*sic*; deveria ser inopia]" [Donde também apareceu aquele poderoso Tamerlão, que bloqueou para nós de uma maneira pueril a Armênia, a Capadócia, a Ásia, a Bitínia, a Cilícia e a Síria e incendiou a cidade mais nobre de Damasco, arrebatando com vigor e denodo, ensinou ao fornecer mais frequentemente abundância de ouro do que de pobreza].

muito clara quando as imagens de Piccolomini e fragmentos de imagem são comparados com os relatos de muitos outros autores do mesmo período dele ou de período um pouco posterior. Assim, por exemplo, Bartolomeo Sacchi narra em sua *Vida de Bonifácio IX* nestas sentenças escassas: "Naquele tempo morreu Tamerlão. Ele derrotou os turcos e levou consigo seu rei agrilhoado. Deixou os armênios, os persas e os egípcios privados de seus governantes. Àquele tempo teria sido fácil aos cristãos reconquistar Jerusalém e o Santo Sepulcro."[28] Nesse contexto, o aparecimento de Timur é de interesse apenas em sua função como vencedor do formidável conquistador de Nicópolis; o fato de Bayezid ter sido agrilhoado (cuja veracidade está sendo disputada por outros) evidentemente enche Sacchi de tamanha satisfação que ele é incapaz de suprimir essa minúcia. Como é amplamente evidente do contexto, essa minúcia é comunicada, não para caracterizar Timur, mas para manifestar a punição do inimigo da Cristandade. Por outro lado, a ideia de punição é digna de nota, porque indica que nesse momento historicamente significante, foi perdida uma grande oportunidade política e militar; isso é algo não mencionado por Piccolomini, a despeito da asserção elegante de Burckhardt de que a ideia deve ter sido sugerida ela própria a um homem que, na velhice, tinha tanto vigor em si que o pesar do fracasso de seu plano para uma cruzada o tinha matado. A ausência dessa ideia indica mais convincentemente do que qualquer outro traço específico quanto peso ele deu à criação da imagem como tal, e como tinha para ele relativamente pouco significado o contexto pragmático da história.

---

[28] "Platinae in vitas summorum pontificum ad Sixtum quartum pontificem maximum opus", 1479, *Vita Bonifatii IX* ["Obra de platina acerca das vidas dos papas, terminando com o papado de Sisto IV", 1479, *Vida de Bonifácio IX*]; o livro não tem numeração de páginas. "Hoc tempore quo mortuo Tamburlano; qui thurcos superaverat: eorumque regem cathenis vinctum, secum trahebat: armenios: persas: aegyptiacos: assyrios: sine gubernatoribus reliquerat: que ex re facile christianis tum fuisset Hierusalem: ac sanctum domini sepulchrum recuperare" [A esse tempo morreu Tamburlão, que tinha derrotado os turcos e levado consigo seu rei agrilhoado: deixou os armênios, os persas, os egípcios, os sírios privados de seus governantes, razão pela qual teria sido fácil, àquele tempo, para os cristãos, reconquistar Jerusalém e o Santo Sepulcro do Senhor].

A *Crônica* de Palmieri para o ano de 1403 não tem muito para oferecer. São os seguintes os elementos que ela contém: (1) poder formidável, (2) origens humildes, (3) a batalha de Ancara, (4) fado de Bayezid, (5) campanha triunfante contra Damasco, (6) o *ultor peccatorum* [vingador de pecados ou pecadores], que corresponde à anedota da *ira Dei*.[29] Um continuador posterior da *Crônica* de Eusébio, Aubertus Miraeus, apresenta em essência um excerto de Piccolomini.[30] Cipelli, um especialista na história turca, faz um relato do levanta-

---

[29] *Eusebii Caesariensis Episcopi Chronicon: quod Hieronymus presbyter divino eius ingenio Latinum facere curavit, et usque ad Valentem Caesarem Romano adiecit eloquio. At quem et Prosper et Matthaeus Palmerius demum et Ionnes Multivallis complura quae ad haec usque tempora subsecuta sunt adiecere* [Crônica do Bispo Eusébio de Cesareia, a qual o padre Jerônimo se incumbiu de traduzir em latim, fazendo uso de seu talento inspirado divinamente, trazido à luz ao tempo do imperador Valente à maneira da eloquência romana. Próspero e Mateus Palmério e João Multivales afinal acrescentaram a ela muitos acontecimentos, que se seguiram desde então até nosso tempo], Paris, sem editor, 1513, fol. 149 v: "Tamburlanus incredibilis potentiae imperator moritur. Fuerat apud Tartaros natus humili loco: et tantas vires adeptus ut supra duodecies centena hominum milia haberet in castris. Qua multitudine atritis bello Turcis: eorum imperatorem cathenis iunctum aureis, currui quo vehebatur quasi triumphans adiunxerat: Armenos praeterea prostravit. Subverterat Persas. Destruxerat Aegyptios. Damascum pene deleverat. Et quocumque eius transcenderat nomen sola fama quasi fuisset missus adeo peccatorum ultor terribilis imminebat" [Tamburlão, comandante de suprema força, morre. Era tártaro e de origem humilde. Tinha o comando de forças militares tão vastas que seu acampamento tinha mais de cento e vinte mil homens. Essas massas de poderes de homens derrotaram os turcos na guerra. Ele pôs-lhes o supremo comandante em correntes de ouro e o prendeu na carruagem que estava dirigindo, como que celebrando um triunfo: então ele prostrou os armênios, subverteu os persas e destruiu os egípcios. Quase destruiu Damasco. E onde quer que seu nome se espalhava, sua menção ameaçava como se tivesse sido enviado como um vingador terrível dos pecados]. Acerca das relações complicadas entre os autores desta crônica, consultar Tiraboschi, *Storia della letteratura Italiana* [A história da literatura italiana], vol. 6, Nápoles, sem editor, 1780, pt. 2, pp. 21 e seguintes. O que temos aqui é a *Cronica generale della creazione del Mondo finora suoi tempi* [A crônica geral da criação do mundo até os dias de hoje], que era, de acordo com Tiraboschi, sempre impressa juntamente com as crônicas de Eusébio e de Próspero de Aquitânia. Palmieri viveu de 1405 a 1475.

[30] "Auberti Miraei Chronicon", em *Rerum toto orbe gestarum Chronica a Christo nato ad nostra usque tempora. Auctoribus Eusebio Cesariensi Episcopo, B. Hieronymo Presbytero, Sigeberto Gemblacensi Monacho, Anselmo Gemblacensi Abbate, Auberto Miraeo Bruxell. Aliisq* ["A Crônica de Aubertus Miraeus", em *A crônica das proezas pelo mundo desde o nascimento de Cristo até nossos dias, pelo bispo Eusébio de Cesareia, o padre B. Jerônimo, o monge Sigebert Gemblacense, o abade Anselmo Gemblacense, Aubertus Miraeus Bruxell., e outros*], Antuérpia, sem editor, 1608.

mento do cerco de Constantinopla pelo aparecimento de Timur na cena, restringindo seu relato a uma menção da batalha de Ancara e do fado de Bayezid.[31]

---

[31] *Ioannis Baptistae Egnatii Veneti De Origine Turcarum* [Da origem dos turcos, por João Batista Inácio de Veneza], reimpresso numa coleção de obras históricas, sob o título *Bellum Christianorum, Praecipue Gallorum, contra Saracenos, anno salutis M.LXXXVIII. pro terra sancta gestum: autore Roberto Monacho* [A guerra dos cristãos, primeiramente dos franceses, contra os sarracenos no ano de Nosso Senhor 1088, travada pela Terra Santa pelo monge Roberto]. Basileia, sem editor, 1533. Cipelli viveu de 1473 a 1553.
Citei do texto apenas umas poucas observações de uma natureza típica concernente a Timur. Seu verdadeiro número é muito maior e cresce no século XVI. Deixai-me listar, em acréscimo, o seguinte, sem intenção de apresentar uma lista exaustiva.

(a) *De origine et rebus gestis Turcarum Liber I*, Nicolao Euboico Saguntino autore [Da origem e das proezas dos turcos, Livro I, por Nicolau Euboico Saguntino], Nápoles, sem editor, 20 de julho de 1476. Incluída no trabalho de Chalcondyles acerca dos turcos (1556), p. 187. Informa-nos que Bizâncio teria caído se a chegada de Timur não tivesse forçado Bayezid a retirar-se e se este não tivesse, em seguida, sido derrotado em Ancara. A mesma obra aparece na edição de Ramus: *Othomanarum familia, seu de Turcarum imperio historia*, N. Secundino autore, addito complemento Io. Rami, a capta Constantinopoli usque ad nostra tempora [A família otomana, ou a história do Império Turco, de N. Secundinus, com um adendo de Ioannes Ramus, Da queda de Constantinopla até nossos dias], Viena, sem editor, 1551, incluído em *Archiducum Austriae ex Habspurgensi familia Historiae et res gestae* [História e feitos dos arquiduques da Áustria da família Habsburgo], de Ramus, Viena, sem editor, 1551.

(b) *Rerum Turcicarum liber tertius. Qui continet breviter res Turcicas in annos singulos distributas*, eodem Ioanne Ramo autore [Terceiro livro das coisas turcas, que contém uma breve versão dos negócios turcos, distribuídos por anos, do mesmo autor, Ioannes Ramus], incluído na obra de Chalcondyles de 1556, p. 215.

(c) *De origine regum Turcarum compendiosa quaedam perioche, per Andream a Lacuna Secobiensem collecta* [Um tipo de sumário conciso da origem dos reis turcos, coligido por Andrea a Lacuna Secobiensis], incluído na obra de Chalcondyles de 1556, p. 215. Laguna viveu de 1490 a 1560.

(d) "Informatione di Paolo Giovio A Carlo Quinto Imperadore Augusto" [Narrativa de Paolo Giovio ao Imperador Carlos V, Augusto] (1531), incluído na *Historia universale dell' origine, et imperio de Turchi*, racolta da M. Francesco Sansovino Cavaliero Angelico di Constantino [História universal da origem e do Império dos turcos, coligida por M. Francesco Sansovino Cavaliero Angelico di Constantino], Veneza, sem editor, 1573, p. 228. A intervenção de Timur resultou em salvar Constantinopla. (Edições posteriores da *Historia* de Sansovino: Veneza, sem editor, 1600 e 1654. Uma edição alemã da *Informatione* de Giovio apareceu sob o título *Ursprung des Turkischen Reichs bis auff den itzigen Solyman*, durch D. Paulum Jovium, Bischoff Nucerin, an kaiserliche Maiestat, Carlum V. inn Welscher sprach geschrieben, ernach aus dem Latin, F. Bassianatis, Verdeutscht durch Justum Jonam. 1540. Eingeleitet von Melanchthon

und gefolgt von einem Brief Luthers [Origens do Império Turco, terminando com o Suleiman de hoje, por D. Paulus Jovius, bispo de Nucerin, enviado à majestade imperial, Carlos V, escrito em italiano, aqui traduzido do latim por F. Bassianatis, e em alemão por Justus Jonas. 1540. Introdução de Melanchthon e seguido de uma carta de Lutero]. Uma edição latina (a mencionada por Bassianatis), 1543, *Mahumetis Saracenorum Principis, eiusque successorum Vitae* [As vidas de Maomé, um príncipe sarraceno, e de seus sucessores].)

(e) "Pauli Jovii Novocomensis de Legatione Moscovitarum libellus ad Ioannem Rurum archiepiscopum Consentinum" [O livro de Paulus Jovius Novocomensis acerca da legação moscovita, dirigido a Ioannes Rurus, arcebispo de Consentino"], incluído em *Novus Orbis* [Novo mundo], por Simon Grynaeus (1555), p. 488. A discussão de Samarkan oferece dados quanto a Timur.

(f) *Mathiae a Michov de Sarmatia Asiana atque Europea, libri duo* [Dois livros de Mathias a Michov acerca da Sarmatiana asiática e européia], em *Novus Orbis* de Grynaeus (1555), pp. 458, 469.

(g) *Gl'Annali Turcheschi overo Vite de' Principi della Casa Ottomana*, Di M. Francesco Sansovino [Anais turcos das vidas dos príncipes da família otomana, por M. Francesco Sansovino], Veneza, sem editor, 1573, pp. 39 e seguintes.

(h) Muitas edições da *Crônica* de Wolfgang Drechsler: *De Saracenis et Turcis Chronicon Wolfgangi Drechsleri, etc., Argentorati* Anno MDL [A crônica de Wolfgang Drechsler dos sarracenos e dos turcos, etc., Argentoratum, sem editor, 1550]. Outras edições: Chalcondyles de 1556, *Curionis Sarracenicae Historiae* [História sarracena, de Cúrio] de 1567, *Historia Universale* [História universal], de Sansovino, de 1573 e edições posteriores, uma edição expandida e complementada por Reiskius, publicada em Leipzig em 1689. (Esta edição, na introdução, faz referência a inúmeras outras edições). De interesse é a fórmula que aparece na edição de 1689 que informa da morte de Timur em 1403: "Tamburlanus totius Orientis terror, tyrannorum nobilissimus, e vita migrat" [Tamburlão, terror de todo o Oriente, o mais nobre dos tiranos, passou deste mundo].

(i) *De rebus Turcicis Commentarii Duo accuratissimi, Joachimi Camerarii Pabenpergensis.* A filiis nunc primum collecti ac editi [Os dois comentários mais acurados dos negócios turcos, por Joaquim Camerário de Pabenperg. Agora pela primeira vez coligidos e editados por seus filhos], Frankfurt, sem editor, 1598, pp. 47, 85. Camerário viveu de 1500 a 1574.

(j) *Series imperatorum Turcicorum, De causis magnitudinis Imperii Turcici, et Virtutis ac Felicitatis Turcarum in bellis perpetuae: Uberti Folietate lucubratio* [Séries de imperadores turcos, Das causas da grandeza do império turco e a eterna bravura e boa fortuna dos turcos na guerra: uma meditação por Ubertus Folieta], Leipzig, sem editor, 1594.

(k) *Cosmographia, Das ist Beschreibung der ganzen Welt, etc... Erstlichen... durch... Sebastianum Munsterum an den Tag gegeben* [Cosmografia, ou seja, a descrição de todo o mundo, etc... publicada pela primeira vez por Sebastianus Munsterus], Basileia, sem editor, 1628, pp. 1456 e seguintes. Encontrável também na primeira edição, Basileia, sem editor, 1544, pp. 576 e seguintes. Estou citando [toda] a passagem, porque é a única mais importante, que conheço, em alemão:

O escrutínio a que submetemos o conteúdo da imagem pode, à primeira vista, parecer estranho. A que propósito se catalogariam os elementos de conteúdo se o que interessa é o efeito produzido pela imagem? Esse procedimento é, de fato, significativo porque o colapso nos elementos de conteúdo corresponde a um princípio demonstrável da estruturação da imagem, que se vale desses elementos. O fato que os autores nomearam até agora, e o que ainda está por ser nomeado,

---

Então no ano de 1400 veio da cidade de Smarkanda, que está às margens do rio Jaxartes, Tamerlão, rei dos tártaros, que fizera de si o dono da Párcia, Cítia, Ibéria, Albânia, Pérsia e Média, e invadiu depois a Mesopotâmia e a Armênia, e atravessou com 400.000 soldados de infantaria o Eufrates, caiu sobre a Ásia como um relâmpago, e destruiu na Ásia Menor Bayezid, imperador dos turcos, capturou-o, tendo matado muitas dezenas de milhares de seus homens, colocou-o em grilhões de ouro, levou-o consigo, trancou-o numa gaiola, exibiu-o por toda a Ásia como um espetáculo. E quando comia, o imperador turco tinha de comer como um cão sob sua mesa, e quando Timur queria montar em seu cavalo, Bayezid tinha de ficar como um banco perto do cavalo. Este Tamerlão, tendo capturado o turco, ziguezagueou pela Ásia Menor, tomou de assalto e incendiou as cidades de Esmirna, Antioquia, Sebástia, Trípole, Damasco e muitas outras cidades. Era um homem feroz que atacava apenas o que era dificultoso e problemático para conquistar. Quando sitiava uma cidade, ele tinha uma tenda branca fixada no primeiro dia; no segundo dia, uma vermelha, e no terceiro, uma tenda preta. E quando os cercados se rendiam enquanto ele estava na tenda branca, eles eram poupados. Quando se rendiam enquanto estava na tenda vermelha, não se evitava o derramamento de sangue. Quando se sentava na tenda preta, isso indicava que ele incendiaria toda a cidade. Aconteceu certa vez que ele cercou uma cidade de grande população, e porque eles não quiseram render-se no primeiro dia, mas depois abriram a cidade e vestiram seus menininhos e menininhas de branco e fizeram-nos levar ramos de oliva nas mãos, e os enviaram para mitigar-lhe a ira, ele imediatamente ordenou que as crianças fossem espezinhadas até a morte pelos cascos de seus cavalos, e a cidade incendiada. Quando alguém certa vez lhe perguntou por que ele tratava os homens com tanta violência, ele lhe respondeu: "Tens-me em conta de um homem? Estás enganado, pois sou a ira de Deus e a ruína do mundo." Mas já que ele arrastara o imperador turco por tanto tempo, infligindo-lhe muitas indignidades, finalmente o libertou, mas [Bayezid] morreu de vergonha pouco depois. Outros escrevem que ele morreu miserável na prisão.

(I) *Prognosticon. Weissagungen und Urtheyl... Durch... D. Antonium Torquatum gestelt... Im Jar Christi M.CCCC.LXXX.* – Nachfolgends auss dem Latein eigentlichen verdeutscht / und zum theyl erklaert / Durch Casparum Goltwurm Althesinum [Prognóstico: Profecias e Julgamento... feitos por D. Antonius Torquatus no Ano de Nosso Senhor 1480 – traduzido subsequentemente do original latino para o alemão / e exposto em parte / por Casparus Goltwurm Althesinus], Frankfurt, sem editor, 1558, sem numeração de páginas. A observação de Goltwurm a respeito da profecia acerca do otomano fala da captura de Bayezid e de seu aprisionamento numa gaiola.

chegou à efetividade da imagem porque a enumeração sucessiva dos componentes materiais provém primordialmente da impressão imediata produzida pela comparação das imagens. Uma prova documental da maneira que essas imagens foram entendidas à época em que apareceram é, além disso, fornecida pelo índice que acompanha a obra de Piccolomini, no qual as imagens de Timur são divididas de uma maneira similar à nossa. O índice das imagens que apareceram com a edição da *Opera omnia* do papa, a qual consultamos, contém a seguinte lista:

(1) Fortaleza do párcio Tamerlão;

(2) Cores distintas das tendas de Tamerlão durante os cercos;

(3) A crueldade abominável de Tamerlão;

(4) Tamerlão conquista a Esmirna;

(5) Tamerlão, o terror das nações;

(6) Tamerlão, a ira de Deus;

(7) Tamerlão incendeia a cidade de Damasco;

(8) Triunfos de Tamerlão, rei dos citas, sobre os turcos;

(9) A crueldade de Tamerlão;

(10) O lar de Tamerlão.

Esse catálogo poderia fazer crer que fosse o resultado de zelo excessivo da parte do compilador da matéria do índice. Mas essa dúvida também é removida quando consultamos uma obra como a *Memorabilia* de Battista Fregoso, duque de Gênova.[32] Imitando Valerius Maximus, Fregoso juntou uma

---

[32] *Bap. Fulgosii Factorum dictorumque memorabilium libri IX.* A. P. Justo Gaillardo Campano, in Paris. Senatu advocato, aucti et restituti. Praefixa est eiusdem Gaillardi, "De utilitate et ordine historiarum praefatio, deprompta ex suis institutionibus historicis" [IX Livro de fatos memoráveis e ditos de Bap. Fulgosius, expandido e restaurado por P. Justus Gaillardus Campanus, conselheiro do Senado de Paris. Introduzido por um prefácio que discute a utilidade e a ordem da história, pelo mesmo Gaillardus, extraído de suas "Lições de história"], Paris, sem editor, 1578. Fregoso viveu de 1453 a 1504.

grande compilação de ditos memoráveis respigados das vidas de homens historicamente proeminentes e organizou os materiais anedóticos de acordo com os pontos de vista de filosofia moral. A obra é um registro extenso dos materiais elementares de história do tipo encontrado na imagem de Piccolomini acerca de Timur. O propósito desse arranjo é autoexplicável e é, além disso, identificado pelo autor e pelo tradutor da obra (da *lingua volgare*) [o vernáculo em latim], como uma elucidação do que deve ser imitado na vida e do que deve ser evitado.[33]

Seguem-se alguns exemplos das categorias utilizadas: "de maiestate", "de fortitudine", "de paupertate", "de pietate erga parentes", "de militaribus stratagematis", "de foeminis [*sic*] quae doctrina excelluerunt", "de inusitatis mortis generibus" [da majestade, da força, da pobreza, da piedade filial, dos estratagemas militares, das mulheres que se realçaram pelo aprendizado, das causas não comuns de morte], e assim por

---

O livro foi escrito nos anos que se seguiram a 1483, depois de Fregoso perder seu ducado.

[33] Do prefácio de Fregoso: "Is mihi mos semper fuit, ut ex quotidiana lectione mea, ea annotarem, quibus vel ad imitandum, vel ad evitandum, in vita fructus spes aliqua proponi videretur" [Foi sempre meu costume escrever de minhas leituras diárias o que se deve imitar ou o que se deve evitar, do que poderia surgir alguma esperança para tirar proveito em nossa vida]. Camillus Gilinus, o tradutor, diz em seu prefácio:

> Nam si continuata unius gentis historia, mortalium omnium judicio magni est facienda, quod servata per ipsam memoria eorum, quae vel recte, vel perperam gesta fuerunt, quasi lumen quoddam legentibus proponit, eorum quáe aut vitare homines, aut sequi debeant: procul dubio maius hoc censendum est, in quo ad evitandi vel sequendi exemplum, ea proponuntur, quas ab orbe condito usque in haec tempora dicta atque facta sunt, illis dumtaxat exceptis quae Valerius Maximus annotavit" [Agora se a história de uma única nação é continuada, seria muito de desejar pelo julgamento de todos os mortais, porque é preservada pela mesma memória do que foi levado a efeito bem ou mal, o que oferece algo como uma luz para os leitores, mostrando o que os homens devem, ou evitar, ou fazer; sem dúvida deve-se considerar de grande importância o que propõe como um exemplo que evitar ou seguir tudo o que foi dito e feito desde o começo do mundo até hoje, excetuando em grande parte o que foi anotado por Valerius Maximus].

Tiraboschi chama a *Memorabilia* em seu *Storia della letteratura italiana* [História da literatura italiana], vol. 6, pt. II, p. 105, "la Storia delle virtù e de'vizi" [a história das virtudes e dos vícios].

diante. No total das oitenta e nove categorias desse tipo foram também incluídos os elementos mais importantes da imagem de Timur. As peças individuais que Piccolomini combinou para produzir uma imagem são mantidas separadas por Fregoso e apresentadas sob os rótulos apropriados. Sob o título "de militari disciplina" [da disciplina militar] há uma história contada acerca da punição horripilante de um soldado saqueador.[34] Sob o título "de iis qui humili fortuna orti clarum sibi nomen vendicarunt" [dos de origem humilde que fizeram para si mesmos um nome de grande reputação] encontramos um trecho mais extenso, descrevendo a ascensão de Tamerlão de acontecimentos humildes ao status de um soberano. O trecho combina numerosos elementos que já identificamos na obra de Piccolomini e também é enriquecido por alguns materiais novos; gostaríamos de oferecer a seguinte lista:

(1) Alusão à proximidade temporal dos acontecimentos;

(2) Comparação com outros soberanos;

(3) Origens humildes;

(4) Associação com seus antigos companheiros; pelo que um cortejo foi reunido, que chamaremos a *conjuratio* [conspiração];

(5) Sua ascensão;

(6) Explicação de seu nome;

(7) Expansão do Império;

(8) Samarkand.[35]

---

[34] Fregoso, *Memorabilia*, fol. 71 v.

[35] Ibid., fol. 104 v, 104 r: Segue-se um pouco de novo material importante, que reemerge também nas imagens de proveniência posterior:

> Inter pastores ipse nutritus et puerilibus ludis a pastoribus rex creatus, astu novaque industria eos ut iureiurando imperata se facturos pollicerentur, impulit. Pecora igitur venundare eos, atque ut tam inopi se vindicarent, arma equosque comparare iussit. Hoc numero (ad quingento enim pervenerant) quasdam mercatorum societates, quae per eas regiones magno numero praesidij gratia commeare solent, et vulgo Caravane dicuntur, armis devicit, atque in partienda praeda adeo se inter

Sob o título "de abstinentia et continentia" [da abstinência e da continência], Fregoso conta a história do camponês que tinha encontrado um tesouro; Timur não exige o tesouro, mas deixa o camponês guardá-lo.[36] Finalmente, sob o título "de superbia" [da soberba], somos informados do fado de Bayezid.[37]

As *Memorabilia* de Fregoso emprestam um significado mais profundo à compreensão das criações de imagem de Piccolomini assim como das séries inteiras ligadas a elas. Mesmo onde a primeira impressão é de uma imagem, a natureza fragmentária dos elementos permanece a base da construção da

---

comites iustum liberalemque praestitit, ut mutatae conditionis pastores non modo non poeniteret, sed fide amoreque enixius ei devincerentur. Ad compescendam praedonum audaciam mille equitibus dux in eius regionis fines, ubi haec adversus mercatores gesta erant, a Persarum rege missus, cum a latronum duce in colloquium vocatus esset, latronis arte verbisque delinitus ex hoste comes eius factus est. Interim inter Persarum regem fratremque eius orta controversia, fratris causam latronum duce susceperunt: cui postquam regnum asseruere, maiori exercitus parte ab eo impetrata, dum cum eo fingunt in exteris gentibus Imperium parare velle, compulsis ad rebellandum populis brevi se qui ante latronum princeps erat, Persarum regem fecit.
[Levantado entre pastores e eleito rei em jogos pueris pelos pastores, por esforços astuciosos e renovados, eles os fez jurar, forçando-os a se obrigarem a ele. Então ordenou que eles vendessem seu gado, de tal modo que pudessem livrar-se de sua existência indigente e adquirir armas. Com essa força (chegaram a quinhentos homens) ele venceu em batalha bandos de mercadores que costumavam alcançar essas regiões para se proteger, e são comumente chamados caravanas, e se distinguiu em distribuir os despojos entre seus companheiros com tal justiça e liberalidade que os pastores de maneira alguma se arrependeram de seu novo estilo de vida, mas se tornaram apegados a ele com provas brilhantes de lealdade e amor. A fim de refrear a audácia desses saqueadores, o rei persa despachou um comandante de mil cavaleiros a essas regiões, onde os mercadores estavam sendo pilhados. Esse comandante foi chamado pelo líder dos ladrões para negociar; e influenciado pelas artimanhas e lisonjas do ladrão [chefe], de inimigo se fez companheiro. Enquanto isso surgiu uma discórdia entre o rei persa e seu irmão; os líderes dos ladrões esposaram a causa do irmão do rei. Então exigiram para ele o reinado, e tendo obtido controle da maior parte da armada, enquanto fingiram pretender ganhar controle de nações estrangeiras, e compelido a população a se rebelar, num período curto de tempo, aquele que tinha sido príncipe dos ladrões se fez a si mesmo rei dos persas.]

[36] Ibid., fol. 137, r et v.

[37] Ibid., fol. 329 r.

imagem. A sequência de elementos é praticamente dada por uma lei intrínseca das imagens: é apenas ao se limitarem os materiais históricos aos elementos significativos caracterologicamente que a impressão das imagens é conseguida em sua totalidade.[38] Se o escopo dos materiais fosse além do aspecto anedótico dotado de uma capacidade de caracterização e entrelaçasse descrições de batalhas, reflexões sobre estratégia, informação acerca da organização do império mongol, e assim por diante, a efetividade da imagem sofreria a um grau correspondente. A já escassa fonte de material passa, no processo dessa escala descendente a apenas o que é caracterologicamente efetivo, por uma profunda mudança de seu conteúdo de significado. A campanha estrategicamente necessária na Síria e no Egito é despida de seu propósito de tal maneira que se dê a impressão de uma força buscando debalde a expansão; a retirada da Arábia, que foi condicionada pelos desertos e epidemias, passa por uma reinterpretação como reverência que impede uma invasão dos lugares sagrados do Islã. A ascensão de Timur, embora difícil de aferir externamente, não é de maneira nenhuma um fenômeno mágico; mas está subsumida sob a categoria de uma ascensão das origens pobres ao status de criador de um poder mundial; para essa ascensão, representada de uma maneira puramente imaginária, não se oferece nenhuma explicação causal, nem as origens humildes são estabelecidas como matéria de fato histórico.

O processo de limitar o uso de materiais e da reinterpretação dos acontecimentos traz um isolamento da imagem do conquistador. A Piccolomini, assim como a Fregoso, falta um conhecimento do conteúdo das conexões internas da história mongol, mas a reflexão deles acerca da situação histórica também carece de uma boa vontade que permita o aparecimento de um grande homem para dissolver-se na progressão do tempo histórico e em suas linhas de força. Os materiais são respigados da história, mas empregados para

[38] Como indicado anteriormente com relação à análise da obra de Poggio, a limitação e seleção dos materiais foi determinada por modelos que se voltam para o passado.

erigir uma imagem a-histórica. Portanto, essa imagem permanece diante de um fundo crepuscular de uma liberação momentânea de um perigo terrível e da suspeição de que este perigo foi conjurado por outro, talvez ainda mais terrível. As imagens de Timur, duas das quais conhecemos intimamente há pouco através de seu conteúdo material, produziram, então, ao longo de um século e meio, uma série cujo conteúdo espiritual está harmonizado com os acontecimentos de terror e liberação e uma distância lentamente crescente desses acontecimentos. Essas harmonias espirituais, juntamente com a alteração dos materiais empregados para a produção das imagens e com sua densidade, determinam o escopo da vacilação e a profundidade da compreensão da personalidade do conquistador. Vamos agora voltar-nos para esta personalidade, assim como ela emerge de sua imagem.

O componente mais visível das imagens em tela é, ao mesmo tempo, o mais óbvio na caracterização de um conquistador: a enumeração dos triunfos, das vitórias e campanhas por meio das quais a extensão de poder de Timur continua a expandir-se. Qualquer que seja a natureza do âmago de sua personalidade, a capacidade do homem para o poder é medida por um escopo espacial de sua conquista e pela fortaleza dos poderes que ele tivera de vencer. Em cada uma das imagens estamos face a face com a descrição da expressão de poder e das fases de seu crescimento. Essa descrição, além disso, oferece, ao mesmo tempo, visto que a conquista envolve uma demonstração de crescimento na dimensão temporal, uma moldura cronológica para o arranjo dos materiais remanescentes empregados para a caracterização. Essa técnica de representação, como utilizada por Piccolomini e imitada por autores posteriores, não distingue entre a imagem caracterizada e a história, mas permite a configuração dos materiais históricos para representar simbolicamente a pessoa. Essa técnica, entretanto, não é óbvia e não é a única. Assim, por exemplo, encontramos os autores árabes do período em tela tratando a história e a caracterização

separadamente. Para a efetividade da imagem, essa técnica de uma representação simbólica e sensória de uma pessoa pode ser ou vantajosa ou desvantajosa. Aumenta o brilho da imagem e registra a força interna da personalidade, se a história da conquista se torna uma procissão de nomes das províncias e cidades conquistadas, de campos de batalha e de príncipes subjugados; tem um efeito retardante e destrutivo a ponto de a representação penetrar por trás da fachada de nomes e apresentar os acontecimentos em minúcia com as razões de sua ocorrência. Qualquer tentativa de enxertar conhecimento histórico no arranjo desses materiais tem um efeito paralisante, pois a efetividade depende de um ritmo interno e da compressão dos acontecimentos, que são distribuídos na dimensão do tempo externo através de muitos anos densamente preenchidos com atividades de guerra específicas. Foi um movimento bem-sucedido da parte de Piccolomini quando ele cuidou da dimensão interna do tempo da representação; a expansão conquistadora não é representada de um golpe, mas é interrompida duas vezes pela introdução de materiais anedóticos. Ambos os conjuntos de materiais se equilibram mais ou menos, de tal modo que produzem, no todo, uma imagem de firmeza estabelecida e de movimento.[39] No caso de Fregoso isso não se apresenta como problema, já que ele decompõe a imagem que produz em seus componentes. É apenas no trecho mais extenso, narrando a ascensão de Timur de suas origens humildes, que a corrente de conquistas é ligada à narrativa das origens por uma simples sentença. Esta sentença tem, entretanto, tão pouco peso quantitativo que não consegue dotar a imagem nem mesmo de uma aparência de vida.[40] Por outro lado, esse elemento se torna dominante na imagem de Timur feita por Paolo Giovio;[41] a "procissão de nomes" é mais importante do

---

[39] Isso se relaciona com a imagem de Timur tal como aparece na *Opera omnia*, p. 313.

[40] *Memorabilia*, fol. v, 105 r. A sentença que descreve a conquista é assim: "Hic Persico regno Armeniam, Syriam, Babylonemque, atque ingentes alias gentes addidit" [Adicionou ao reinado persa a Armênia, a Síria e a Babilônia, assim como outras nações muito populosas].

[41] *Pauli Iovii Novocomensis Episcopi Nucerini Elogia virorum bellica virtute illustrium veris imaginibus supposita, quae apud Musaeum spectantur, in*

que os materiais anedóticos, e seu efeito é apenas ligeiramente amortecido pela introdução de muitas minúcias concernentes às táticas empregadas na batalha de Ancara. A história da Turquia, de Cambini,[42] vagueia de maneira semelhante na história da conquista; os pormenores táticos da batalha de Ancara que ela oferece têm um efeito retardante similar, embora, no todo, os resultados sejam mais extraordinários do que a versão de Giovio, já que o restante dos elementos materiais são de um peso maior. O estudo de Timur por Pero Mexia[43] é acerca da mesma coisa em seu escopo externo, mas, em última análise, tem menos peso porque o historiador espanhol, que se vale de todas as fontes disponíveis, permite que o resto dos materiais ganhe importância indevida, dá à sua representação ritmo mais amplo e a salpica de reflexões. Finalmente, quanto ao estudo de Le Roy,[44] em que a história da conquista toma muito espaço, será, a seu tempo, discutido em maior minúcia.

---

libros septem digesta [Elogios de homens distintos pelas virtudes guerreiras, adicionados às verdadeiras imagens que aparecem em Museu, organizados em sete livros, por Paulus Iovius Novocomensis, bispo Nucerinus], Basileia, sem editor, 1561. A primeira edição é de 1548, pp. 165-73.

[42] *Comentario de Andrea Cambini Fiorentino. Della origine de Turchi, et imperio della Casa Ottomana* [Comentário de Andrea Cambini de Florença. Da origem dos turcos e do império da casa real otomana], sem editor, 1538, fol. 4 r-7 v.

[43] *Silva de varia lecion, ultimamente emmendada y anadida por el auctor, y com diligentia corregida y adornada de algunas cosas utiles que em las otras impressiones le faltavan* [Silva de lição vária, emendada e complementada definitivamente pelo autor, e corrigida com diligência e adornada de algumas coisas úteis que nas outras impressões lhe faltavam], Veneza, sem editor, 1553. Primeira edição em Sevilha, 1542, fol. 187 v-192 v: *Del excellentissimo Capitan y muy poderoso rey el gran Tamorlan, de los reynos y provincias que conquistò, y de su disciplina e arte militar* [Do excelentíssimo capitão e mui poderoso rei, o grande Tamerlão, dos reinos e províncias que conquistou e de sua disciplina e arte militar].

[44] *De la vicissitude ou varieté des choses de l'univers, et concurrence des armes et des lettres parles premieres et plus illustres nations du monde, depuis le temps ou à commencé la civilité, et memoire humaine jusques à present. Plus s'il est vray ne se dize rien qui n'ayt esté dict paravant: et qu'il convient par propres inventions augmenter la doctrine des anciens, sans s'arrester seulement aux versions, expositions, corrections, et abregez de leurs escrits.* Par Loys le Roy dict Regius. Au Tres-Chrestien Roy de France et Poloigne Henry III, du nom [Da vicissitude ou inconstância das coisas no universo e competição por armas e letras pelas nações primeiras e mais ilustres do mundo, desde os começos da civilização e da memória humana até o presente. Também se é verdade que nada pode ser dito que não tenha sido dito antes, e se é correto aumentar o conhecimento dos

Em afinidade direta com o escopo e ritmo da expansão guerreira há um grupo de anedotas que dão uma dica dos meios racionais e técnicos essenciais à ação de sucesso. Entre essas narrativas que lidam com materiais de organização militar figura proeminentemente: a disposição dos acampamentos, a dura disciplina dos soldados, a proibição de saque para obter a confiança da população e assegurar que a obtenção de víveres funcione suavemente, a justa distribuição dos despojos de guerra e assim por diante. Além disso, sob esse tema são listadas táticas, estratégias e técnicas de saque, especialmente como utilizadas na conquista de Damasco, campanhas de limitado escopo como, por exemplo, a descrição da conquista de Cafa, e o estratagema utilizado por Timur para tomar posse dos tesouros dos habitantes dessa cidade. Por fim, uma inspiração sistemática de pavor e terror é enfatizada como método de garantir o sucesso por meio de uma matança inclemente de todos os que oferecem resistência.

Os conteúdos desse grupo nos trazem mais próximo da pessoa do conquistador, à medida que a máxima intencionalidade racional de suas ações é expressa. Neste sentido mais restrito, a categoria de intencionalidade racional não significa mais do que a apropriação ordinária de um procedimento de ação em demanda de um fim. Ganha um significado muito maior, entretanto, quando a série racionalmente intencional de ação pode ser examinada em sua relação com as ordens intencionais potenciais de uma pessoa como um todo. A estrutura pessoal das ações é tipicamente ordenada como um fenômeno empírico apenas parcialmente numa maneira racionalmente intencional. A série racionalmente intencional de ações é entremeada de componentes que apontam para um contexto mais amplo da vida do homem, que é determinado por várias atitudes mentais e disposições conscientes. Mesmo na própria esfera das mentalidades conscientes, a

---

antigos por nossas próprias invenções, sem nos limitarmos apenas a versões, exposições, correções e sinopses em seus escritos, por Louis le Roy, chamado Régio, [dedicado] ao cristianíssimo rei da França e Polônia, Henrique, desse nome o Terceiro.]

intencionalidade racional de ação é empiricamente interrompida numa base regular e restrita por linhas de escorço devido a colisões com diferentes intenções. Portanto, quando se faz referência à intencionalidade racional das conquistas de Timur, isto, num sentido mais estrito, deve denotar primariamente um alto grau de intencionalidade na seleção de meios. Em segundo lugar, isso denota uma ordenação extraordinária de ação racionalmente intencional de uma pessoa que levou a intenção de conquista mais longe do que o usual com relação à racionalidade de seus meios, sem essa intenção colidir com outras de um tipo diferente. As anedotas encontradas na imagem que Piccolomini faz de Timur, assim como em imagens similares feitas por outros autores, levaram a uma especulação acerca de instituições latentes no pano de fundo das imagens com as quais os historiadores renascentistas não estavam familiarizados. As instituições que elas mesmas sugerem são a constituição do império mongol, sua organização militar, o código penal militar mongol, a questão de em que grau a guerra a cavalo foi um resultado de um desenvolvimento conscientemente racional, o treinamento dos corpos de oficiais, as técnicas de cerco, o resíduo tradicional da estratégia desenvolvida por Gêngis Khan e seu estado maior, e assim por diante. Além disso, a inexorabilidade da operação dessas instituições revela a força da tendência imperial a que todos os outros fins da ordem existencial mongol tiveram de curvar-se. O propósito das anedotas em tela foi martelar o fanatismo da vontade de conquistar, que evidentemente pareceu aos autores ocidentais estranho e muito incompreensível. A intencionalidade racional da tendência de conquistar não é de maneira nenhuma interrompida por nenhuns sentimentos de compaixão, por respeito a um estilo de vida diferente, por uma cultura de alto nível, ou pela vontade do povo de uma existência livre e independente. As fronteiras das conquistas de Timur foram estabelecidas por desertos militarmente inconquistáveis, por epidemias, pela morte do comandante, por disputas acerca da elevação ao trono entre seus sucessores.

O significado total dos componentes pessoalmente centrais do sentido que aparecem aqui, disparados pelo problema da intencionalidade racional – especialmente a questão do traço niilista no comportamento do conquistador – apresenta-se em relevo apenas quando examinamos a correspondência oficial do Estado e os discursos do khan mongol de proveniência posterior. Os humanistas veem esse fenômeno com uma mistura de terror, pasmo e alguma confusão. São, além disso, desviados do centro do problema em questão pelo interesse que têm nas ações de Timur, aumentado em parte por sua preocupação com a política do Ocidente e, em parte, por sua tendência em se envolverem em reflexões acerca da história. Característica desse comportamento, assim como dos limites alcançados por sua compreensão, é a história do fado de Bayezid. Depois de perder a batalha de Ancara e ser cativado, Timur supostamente o fez andar agrilhoado, prendeu-o numa gaiola e cumulou-o de crueldades e indignidades, como a de usar as costas de Bayezid para subir na cela e de mantê-lo embaixo da mesa como um cão às refeições, lançando-lhe os restos de comida. Todos os autores do Ocidente demoram nessa anedota com maior ou menor minúcia. Cada um deles indubitavelmente se regozija, de um lado, maliciosamente acerca do fado do inimigo do cristianismo, e, de outro lado, encontra prazer no caráter estereotipado do episódio. Agrilhoar em ferros um inimigo vencido e usar suas costas para subir à cela parece ser parte integrante de um comportamento-padrão causado pela *superbia*. Em seus *Memorabilia*, Fregoso conta o episódio com caracteres idênticos em três casos.[45] A essa camada de significado interpretativo se ligam também outras interpretações mais ou menos reflexivas. Piccolomini acha que a prisão de Bayezid numa gaiola é um "egregium et admirandum humanarum rerum spectaculum" [um espetáculo incomum e prodigioso do estado de coisas humanas]. Fregoso classifica a anedota como a *superbia* do conquistador; desenvolve, então, a ideia tersamente apresentada por Piccolomini como a inconstância do fado. Fregoso conclui

[45] *Memorabilia*, fol. 329 r.

que Timur agiu neste caso "nulla fortunae varietatis habita ratione" [por nenhuma razão dada pela inconstância da fortuna] e cogita da *insolentia* do vencedor, assim como da *vitae nimia cupiditas* [excessivo desejo de viver] do vencido, o que ajudou este a suportar sua ignomínia.[46] Cambini não comenta o comportamento de Timur, mencionando apenas a *calamita* [*sic*] *miseranda* [lamentável calamidade] do vencido. Paolo Giovio molda sua narração no esquema de Piccolomini e Fregoso, menciona a *superbia* e *insolentia* de Timur, e "*immanis animus*" [espírito selvagem], que não poderia ser saciado por nenhumas ignomínias imagináveis que ele infligira ao grande governante vencido. Entretanto, ele adiciona outra anedota que representa o mesmo comportamento como "singulare iustae severitatis exemplum" [um exemplo singular de severidade justa]. Este dito se refere ao protesto de um mercador genovês a Timur pela forma ignóbil como tratava o governante conquistado, ao que o irado Timur replicou que ele estava então punindo não um governante grande e nobre, mas um homem desonesto e traidor que tinha mandado matar o irmão mais velho a fim de tomar o poder. Essa reinterpretação do comportamento de Timur, que torna a *superbia* e a *insolentia* um sinal de um sentimento especialmente sensível de justiça, prepara o caminho para uma transformação que é levada a cabo por Le Roy, dotando a pessoa do conquistador de uma aura de cavalheirismo. Em suas meditações mais abrangentes, Pero Mexia se refere à personalidade de Timur numa única sentença, explicando a severidade do tratamento que o vitorioso deu ao vencido como "gozando todo lo posible de la

---

[46] As reflexões de Fregoso são as únicas que mostram surpresa por Bayezid ser capaz de suportar sua humilhação, as únicas que descobrem nisso um quebra-cabeça psicológico. O duque de Gênova era um aristocrata guerreiro; em suas *Memorabilia* escreve como prefácio a seu filho que ele deveria cultivar as *litterae* [letras], mas não deveria, por isso, negligenciar a profissão das armas: "Si quidem illud non obscurum est, ubi litterae atque arma non disiuncta sunt, tantum militarem virum ab litterato diferre, quantum olympicis ludis victorem a praecone, mortales distare putaverunt" [Se, na verdade, não é obscuro em que respeito as letras e as armas não são diferentes, os mortais as consideram apartadas na mesma distância que um vitorioso dos Jogos Olímpicos difere de um pregoeiro da cidade].

victoria" [gozando ao máximo a vitória]. A ênfase no aspecto de saborear e regozijar-se da imagem do caráter de Timur, a mesma do saciar de Giovio do espírito selvagem, parece ser enriquecida por mais uma dimensão, à medida que o vício da *superbia* é ligado a um traço instintivo e sádico. Mas, fora isso, a reflexão acerca da incalculabilidade do fado e da vanidade da grandeza mundana atinge tal proeminência que o caso de Timur se torna evidência do caráter de fado a ponto de seu papel como sintoma do caráter de uma pessoa quase se apagar inteiramente.[47]

---

[47] *Del excellentissimo Capitan*, fol. 190 r:

> El que esto leyere no es razon que passe sin grande consideracion, porque cierto es grande documento y exemplo, para tener en poco los grandes poderes y mandos deste mundo. Pues a un Rey tan grande, tan temido y poderoso, solo un trance de un dia lo pudo baxar a tan vil e baxo estado que en la manana se viesse senor de infinitos hombres y temido y obedescido de todos, y ala noche se viesse esclavo, compañero ygual con los perros de su señor. Y que le viniesse esto por mano de hombre, que huvo tiempo que no tenia mas que um cayado de pastor, o segun outra opinion una sola espada, y que este pudo venir em tanta grandeza, que non hallasse en su tiempo ygual en el mundo, en poder y señorio. Y el otro que havia nascido el mayor de todos, un dia bastasse a hazello el mas abatido y baxo. [O que isto ler não é razão que passe sem grande consideração, porque certo é grande documento e exemplo, para ter em pouco os grandes poderes e mandos deste mundo. Pois a um rei tão grande, tão temido e poderoso, só um transe de um dia o pôde baixar a tão vil e baixo estado que de manhã se visse senhor de infinitos homens, temido e obedecido por todos, e à noite se visse escravo, companheiro igual aos cães de seu senhor. E que lhe viesse isto por mão de homem que houve tempo que não tinha mais que um cajado de pastor, ou segundo outra opinião uma só espada, e que este pôde vir em tanta grandeza que não houvesse em seu tempo igual no mundo, em poder e senhorio. E o outro, que havia nascido maior de todos, um dia bastasse a fazê-lo o mais abatido e baixo.]

Uma anedota recontada por Gaudier apenha um matiz diferente nos *Annales Sultanorum Othmanidarum A turcis sua lingua scripti:...* a Ioanne Gaudier dicto Spiegel,... translati Joannes Leunclavius nobilis Angrivarius, latine redditos illustravit et auxit, usque ad annum 1588, Editio altera, Frankfurt, 1596, 19 [Os anais dos sultões otomanos, escritos pelos turcos em sua língua, traduzidos por Ioannes Gaudier, chamado Spiegel; traduzidos em latim, ilustrados e expandidos até o ano de 1588 por Joannes Leunclavius, um nobre angrivário; segunda edição, Frankfurt, 1596, p. 19]. Apresenta uma discussão entre Timur e Bayezid depois da batalha de Ancara. Timur pergunta a Bayezid o que este teria feito com o inimigo capturado, se o resultado lhe tivesse sido vantajoso. "Tum Gilderun Chan, quem ferocis et iracundi animi hominem fuisse accepimus, non sine bilo respondisse fertur: Equidem te, si fortuna propitia meam in potestatem venisses, ferrea conclusum cavea mecum hinc inde circumduxissem.

Quo Temir audito, mox e ferro caveam parari iussit: et in eam, carceris loco, Baiazitem inclusit" [O Khan Gilderun, que pensamos fosse um homem animado de um espírito feroz e irado, num acesso de raiva, respondeu-lhe não sem uma farpa: de minha parte, se o fado propício te pusesse em meu poder, eu te prenderia numa gaiola de ferro e daí em diante te carregaria comigo. Ouvindo isso, Temir ordenou imediatamente que se preparasse uma gaiola de ferro e nela prendeu Bayezid como numa prisão]. A anedota toma ainda outra variação, quando se conta que se pode fazer tudo num sultão turco, como faz Soranzo em *Ottomanus Lazari Soranzi Patricii Veneti, sive de rebus Turcicis liber unus, in tres partes divisi* [Otomano, por Lázaro Soranzo, patrício veneziano, ou das coisas turcas em um livro, dividido em três partes], MDC, 200. Muito mais tarde esta anedota aparece numa obra alemã intitulada *Tuerckische Chronica, Oder: Kurtze Historische Beschreibung, von der Tuercken Ursprung und Ankunffi etc...* Beschrieben: Durch M. Casparum Maurer, 3. Aufl. [Crônica turca, ou uma breve descrição histórica da origem e chegada dos turcos, etc... descrita por M. Casparus Maurer, 3. edição], Nuremberg, sem editor, 1663, p. 21.
Existe uma edição mais antiga de 1659 com o título: *Was Bajazeth fuer grausame Tyranney in Griechenland geuebet und wie er endlich von dem Tamerlan gefangen und in ein Vogelhaus eigesperrt worden* [O tipo de tirania cruel praticada por Bayezid na Grécia e como finalmente ele foi capturado por Tamerlão e preso numa gaiola de pássaros]. A mesma anedota pode ser encontrada em todas as obras listadas na nota 31. Resiste com grande tenacidade na época da historiografia crítica e é recontada até mesmo por Gibbon. Isso é ainda mais notável, porque vozes céticas contra ela começam a ser ouvidas já no século XVI. Sansovino, por exemplo, menciona em seu *Annali Turcheschi* de 1573, mas acrescenta: "Le quali cose non trovando io negli scrittoti Greci, non niego ne affermo" [Não tendo encontrado isso nos autores gregos, não nego nem afirmo]. Uma crônica turca, traduzida no século XVII, explica a história da gaiola como um erro: "Et in alcune Historie Turche si trova scritto, che sia stato serrato in una gabbia; il che quando fosse stato vero, Scereffidino senza dubbio haverebbe fatto mentione diciò, con somma lode e vanto: Mà perche il Rè Fulmine abhorriva la vista di quei sordidi Tartari, et era sollecito del suo honore, e riputatione, però si faceva portare in lettiga. E veramente convenivasi à quel suo stato di farsi portare in quella maniera: essendo stato impossibile al suo grand'animo di lasciarsi vedere ogni di al suo nemico. Onde si scorge, che quei ignoranti non hanno saputo discernere tra la gabbia, e la lettiga." *Chronica dell' Origine, e Progressi della Casa Ottomana.* Composta da Saidino Turco eccelentissimo Historico in lingua Turca. Parte Prima. Tradotta da Vincenzo Bratutti. ["E em alguns escritos históricos turcos está escrito que ele foi encerrado numa gaiola; se isso fosse verdade, Scereffidino teria, sem dúvida, mencionado isso com o maior louvor e fanfarra: mas porque o rei Fulmine abominava a vista desses tártaros sórdidos e se preocupava com sua honra e reputação, ele se deixava carregar numa liteira. E verdadeiramente convinha a seu estado fazer-se portar dessa maneira, pois sua arrogância não teria sofrido por ser visto diariamente pelo inimigo. É evidente disso que esses ignorantes foram incapazes de fazer a distinção entre uma gaiola e uma liteira." *Crônica da origem e do progresso da Casa Otomana.* Composta pelo Saidino Turco, historiador iluste, na língua turca. Primeira Parte. Traduzida por Vincenzo Bratutti.] Viena, sem editor, 1649, p. 230. A pesquisa mais recente atribui a anedota a um erro filológico: "Por causa da má tradução de uma palavra turca, que designa assim uma gaiola como um compartimento com grades, surgiu o erro em que Gibbon e historiadores de menor reputação

A *superbia*, a *insolentia*, a *immanis animus*, a *nefanda crudelitas* [crueldade nefanda] e a insaciabilidade dessa alma servem como expressões de uma força selvagem e subjugadora, falta de toda restrição interna, que tem uma afinidade com aqueles elementos da imagem que representam ao mesmo tempo os começos de aquisição de poder, iniciando do ponto zero, como se fosse um exemplo do primeiro lugar do nascimento de poder, e em outra ocasião mostram Timur no zênite de seu poder, onde é obliterada a fronteira entre o homem e Deus.

Piccolomini desenvolve apenas de maneira esboçada o elemento dos "começos" em sua imagem de Timur. Aprendemos que ele provém da estirpe parta, supostamente foi um "gregarius miles" [um soldado privado] dotado de uma destreza física que o permitiu tornar-se logo um líder de um grande bando – e imediatamente depois começa uma fabulosa expansão de influência. Fregoso é o primeiro a mencionar a história da *coniuratio* [conspiração] que deve fazer compreensíveis os "começos". Ele enfatiza muito que Timur não veio de uma linhagem real nem nobre e que seu pai era, na verdade, um pastor empobrecido. Enquanto vivia entre pastores, foi eleito rei no processo de um jogo de crianças, e, empregando um estratagema astucioso, fez seus companheiros jurar-lhe fidelidade. Depois de fazê-los a ele obrigados, ordenou que vendessem o gado para comprar cavalos e armas, e com a ajuda deles embarcou numa carreira de ladrão de caravanas. Um comandante de uma expedição punitiva organizada pelo rei da Pérsia é vencido por ele, submetendo-se ao poder de Timur; com essa tropa unida de cerca de mil e quinhentos cavaleiros ele começa a envolver-se em negócios políticos de êxito, e, então, expande ainda mais seu poder.[48] Cambini também mostra Timur, da mesma maneira que Piccolomini, levantando-se de origens obscuras, mas abraçando uma carreira militar e mostrando

---

incorreram, de que o grande Yilderin fosse carregado numa gaiola de ferro." Herbert M. J. Loewe, "The Mongols" [Os mongóis], *The Cambridge Medieval History* [A História Medieval, Cambridge], vol. 4. Cambridge, Cambridge University Press, 1923, p. 683.

[48] Ver a citação na nota 35.

qualidades mentais e físicas de um grande comandante militar. Paolo Giovio completa a narrativa da carreira militar de Timur, acrescentando um traço intimamente ligado à *coniuratio*: mostra-nos Timur eleito *imperator* [comandante supremo] por seus companheiros militares.[49] Pero Mexia resume a narrativa de Fregoso e desenvolve a questão da *coniuratio* em maior minúcia.[50] A versão que faz referência ao *imperator*, a mesma que se refere ao rei dos pastores, oferece um cenário para um tipo de fundação compacta para os começos de Timur, com sua pessoa, distinta pelo carisma e pelas qualidades de um líder nato, como seu centro.

O outro polo da expansão do poder, a transição do humano para o divino, é expresso numa imagem que surge quando a discussão se volta para a irresistibilidade de Timur e sua destruição impiedosa da vida. Já vimos na obra de Piccolomini todos os elementos materiais completamente desenvolvidos que são necessários para a imagem do "terror gentium" [terror das nações]. A coerção na aparição de Timur na cena é capturada simbolicamente com um efeito gráfico impressionante na história das três tendas. Diz-se que sempre que Timur cercava uma cidade, tinha uma tenda branca colocada no primeiro dia, como sinal de boa vontade de poupar-lhe os habitantes; no segundo dia, ordenava que se levantasse uma tenda vermelha, como sinal de que passaria à espada todos os chefes de família; no terceiro dia, uma tenda negra pressagiava a destruição de toda a cidade. Ligada a essa história e a uma narrativa de um massacre horroroso dos habitantes de uma cidade que não se renderam no primeiro dia está, finalmente, uma anedota que diz respeito à resposta de Timur, que parece

---

[49] Ver nota 41. *Elogia virorum bellica*, p. 166. "Caeterum acclamatur Imperator, una praesertim nominis authoritate ex innumeris gentibus belli praedaeque avidis, tot copias contraxit, ut proficiscentibus alimenta viris, et herbida pascua iumentis defutura crederentur" [Além disso, nomeado por aclamação comandante supremo, principalmente pela autoridade de seu nome, coligiu tantas tropas de inúmeras nações sedentas de guerra e rapina que se acreditou que, quando avançassem, eles acabariam com as provisões para os homens e com o pasto para as bestas de carga]. O que se segue é uma lista de hordas e tribos que se juntaram a ele.

[50] *Del excelentissimo Capitan*, fol. 166 r.

a de que soubemos antes, ligada ao fado de Bayezid. Perguntado novamente por um mercador por que ele partilhava de tal punição selvagem, Timur responde, dando sinais do mais alto grau de irritação: "Tens-me na conta de homem? Estás enganado, sou a ira de Deus e a destruição do mundo." Este elemento está ausente da imagem que Fregoso faz de Timur. Cambini conta essa história, assim como Piccolomini, mas oferece uma explicação adicional para o traço insaciável de conquista e destruição fundado basicamente na psicologia dos instintos.[51] Paolo Giovio completa a imagem com uma ideia já apresentada por Palmieri: Timur é, na verdade, a ira de Deus, enviada para punir as pessoas desta época corrupta.[52] Pero Mexia chama atenção especial para o fato de que essa conclusão foi alcançada pelo próprio Timur.[53]

Carisma pessoal, a conclusão de um pacto e a escalada de conquista destrutiva ao nível da execução da vontade de Deus são os mais profundos âmbitos de significado alcançados pelos humanistas em sua criação da imagem de Timur. O estudo de Le Roy, ao qual nos dedicaremos agora, não oferece nenhum material novo; no entanto, os recursos psíquicos do autor, a excitação patética a que foi levado pelos acontecimentos da época e o vigor da expressão sensória que ele pôde reunir fazem que a imagem por ele criada se realce acima de todas as outras de seu tipo. Essas qualidades também emprestam a ela o aspecto de

---

[51] Ver nota 42. *Delle origine de Turchi*, 7 r. "Havendo conlocato la somma della felicita nel dominare andava continuo ricercando, come cosa virtuosa di molestare gli altri com la guerra" [Tendo alcançado o pináculo da alegria em dominar, mantém-se constantemente a procurar, como algo decoroso, vencer os outros pela guerra].

[52] *Elogia virorum bellica*, p. 171. "Se Dei maxime iram esse, quae depravati seculi mortales ulcisceretur" [Via a si mesmo com a ira de Deus Poderoso, enviada para punir os mortais de uma época depravada].

[53] *Del excellentissimo Capitan*, fol. 191 r. "Pero es de creer que lo permitia Dios por peccados de los hombres, y para castigar com la mano de aquel aquellos reyes y gentes. Y aun esto paresce quel mismo do dixo y se tenia por tal" [Mas é de crer que o permitia Deus por pecados dos homens, e para castigar com a mão daquele aqueles reis e gentes. E isso parece que ele mesmo disse e se tinha por tal].

uma solidificação única de uma imagem grandiosa e mítica de destino, quando ele irrompe de tempos em tempos na figura de um conquistador.[54] O clima mental da época de Le Roy passou

---

[54] O estudo de Le Roy oferece uma iluminação produtiva da questão literária da construção da imagem humanista. Tecnicamente, assim como outros autores, Le Roy é um plagiário; não procura um estudo das fontes, mas, sem pensar mais refletidamente, copia de seus predecessores. A prova disso não é sempre fácil, pois, em geral, ele se abstém de fazer citações – Le Roy, também, negligencia ao citar. No caso de seu estudo acerca de Timur, pude, na verdade, chegar a uma fonte: É a *Vita Tamerlanis* [Vida de Tamerlão], de Perondinus: *Magni Tamerlanis Scytharum Imperatoris Vita* à Petro Perondino Pratense conscripta [Vida do grande Tamerlão dos citas, composta por Petrus Perondinus Pratensis], reimpressa na edição de Calcondilas de 1556. O Museu Britânico tem uma edição independente (Florença, sem editor, 1553, pp. 235-48). A obra de Perondinus já não se enquadra na categoria de uma imagem humanista com a qual estamos lidando aqui. É muito mais ampla, consistindo em catorze fólios, do que as obras concisas que estamos analisando (A obra de Le Roy, considerada grande, consiste em três fólios e acomoda uma abundância de materiais históricos – recolhidos principalmente de historiadores bizantinos, que estavam no processo de tornar-se mais conhecidos (Calcondilas, Phrantzes, Dukas, Spandouginos Cantacuzino). A *Vita Tamerlanis* de Perondino está na fronteira entre a formação de imagem humanista e a historiografia, como se desenvolve, por exemplo, no caso de Loewenklau sob a influência dos historiadores do Leste Mediterrâneo (bizantino, turco) (*Historiae Musulmanae Turcorum, de monumentis ipsorum exscriptae, libri XVIII.* Opus Io. Leunclavii) [História muçulmana dos turcos, copiada de seus monumentos, em 18 livros, escrita por Ioannes Leunclavius], Frankfurt, sem editor, 1591. Todo o livro VII, páginas 341-70, é dedicado a Timur. Le Roy usa Perondino, extraindo trechos da obra deste e ligando as passagens adotadas *verbatim*, às vezes empregando uma ordem diferente de palavras. Nas notas finais que se seguem, que trazem o texto de Le Roy, identificamos os passos derivados de Perondino. As sentenças curtas do próprio Le Roy introduzem os excertos e os juntam. Dessa maneira, a *Vita*, larga e fluente, de Perondino, que causa pouca impressão como imagem, torna-se uma escalada para atingir a grandeza que mencionamos mais cedo no texto. O grau de sucesso dessa façanha pode ser medido por uma comparação com a tentativa quase contemporânea de Lonicerus, que também esboçou uma imagem usando os materiais de Perondino – os resultados deixam uma impressão deficiente (*Chronicorum Turcicorum, in quibus Turcorum origo, Principes, Imperatores, Bella, Proelia, Caedes, Victoriae... exponuntur etc. Tomus Primus.* Omnia nunc primum bona fide collecta, sermoneque latino exposita, a Reverendissimo et doctissimo viro, D. Philippo Lonicero, Theologo) [Primeiro volume de crônicas turcas em que se estabelece a origem dos turcos, de seus príncipes, de seus comandantes supremos, suas guerras, batalhas, matanças, vitórias. Tudo isso agora pela primeira vez coligido de boa fé e explicado na língua latina pelo reverendíssimo e culto D. Philippus Lonicerus, teólogo], Frankfurt, sem editor, 1578, fol. 14 v-15 v. O que se segue é uma lista dos títulos de Perondino, escritos para passar uma impressão da estrutura, do conteúdo e da extensão da obra:

1. "De progenitoribus Tamerlanis" [Dos progenitores de Tamerlão]
2. "De nativitate Tamerlanis et eius adolescentia" [Do nascimento e da adolescência de Tamerlão]

3. "De initio principatus eius et aliis gestis" [Do início de seu comando e outras façanhas]
4. "De provinciis per eum domitis et in ditionem receptis" [Das províncias por ele conquistadas e por ele submetidas]
5. "De Hemanuelle Byzantii Imperatore a Tamerlano auxilium implorante adversus Baiazithem Turcarum regem" [De Manuel (II. Paleólogo), imperador de Bizâncio, pedindo ajuda a Tamerlão contra Bayezid, rei dos turcos]
6. "De responsionibus a Tamerlane legatis Byzantii datis" [Das respostas dadas por Tamerlão aos emissários bizantinos]
7. "De apparatu bellico Tamerlanis contra Baiazithem Turcarum regem" [Do aparato bélico de Tamerlão empregado contra Bayezid, rei dos turcos]
8. "De congressu Tamerlanis cum exercitu Baiazithis" [Do encontro de Tamerlão com o exército de Bayezid]
9. "De numero occisorum utrinque, et aliis gestis" [Do número de soldados mortos de ambos os lados, e outras façanhas]
10. "De dedecore ac vilissimo supplicii genere quibus Bajazitem affecit, et de eiusdem morte" [Da desgraça e do tipo de punição vilíssima infligida a Bayezid e a morte deste]
11. "De severitate eius in redarguendo quoddam gemarii [?] dictum" [Da severidade de sua refutação de algo dito a ele]
12. "De liberalitate et magnificentia, quibus erga Hemanuellem usus fuit" [Da liberalidade e da magnificência com que tratou Manuel]
13. "De honoribus Tamerlani collatis per universos Parthiae populos, et aliis gestis" [Das honras conferidas a Tamerlão por todas as nações de Partia e outras façanhas]
14. "De bellis per eum gestis in Aegypto, et in aliis regionibus" [Das guerras que fez no Egito e em outras regiões]
15. "De Damasco urbe per eum obsessa et expugnata" [Da cidade de Damasco por ele cercada e conquistada]
16. "De Capha per eum subacta, et aliis gestis" [De Cafa que ele submeteu e outras façanhas]
17. "De tentoriis, quibus in oppugnandis urbibus utebatur" [Das tendas que usava enquanto cercava as cidades]
18. "De saevitia et crudelitate eius contra victos et supplices" [Da selvageria e crueldade com que tratava os vencidos e os suplicantes]
19. "De saevitia et atrocitate eius in dictis" [Da selvageria e atrocidade dele em seus ditos]
20. "De severitate et gestis eius circa castra" [Da severidade que praticava e das façanhas pelos acampamentos]
21. "De statura Tamerlanis, et moribus eius" [Da estatura de Tamerlão e de seus costumes]
22. "De disciplina eius circa rem militarem" [Da sua disciplina em matéria militar]
23. "De religione eo animadversa" [Dos costumes religiosos que seguia]
24. "De uxore Tamerlani et liberis eiusdem" [Da esposa e dos filhos de Tamerlão]
25. "De eodem, et aliis operibus eiusdem" [Dele mesmo e de outras obras dele]
26. "De morte Tamerlanis, ac de cometa praenunciante mortem eius" [Da morte de Tamerlão e do cometa que a prenunciou]

por uma transformação total desde o tempo entre Piccolomini e Giovio. Para o papa, a emergência de Timur foi um acontecimento tão próximo no tempo que, em termos existenciais, ele pôde retrospectivamente encerrar o horizonte histórico. O significado da pré-história dos impérios mongóis ficou para trás, e evidentemente permaneceu desconhecido em seu conteúdo. A cena é dominada pelo perigo turco e pela queda de Constantinopla; Timur, como o único páreo para o poder turco, gozava, a despeito do pendor estranho e selvagem que irradiava, certo grau de simpatia. Em termos de conteúdo, sua imagem de caráter mostra afinidade com a disposição cosmográfica no molde do estilo da Antiguidade. Com o passar do tempo, cortou as ligações com esta base e veio a parar quando diante do fundo geral de uma curiosidade de antiquário e de uma meditação moralizadora sobre a vaidade da grandeza do mundo. A natureza misteriosa de sua ascensão e de seu poder absoluto de domínio é levada em consideração e representada graficamente, mas não ocasiona uma análise de personalidade mais penetrante. Quanto a Le Roy, muitas das suposições passaram por mudanças na segunda metade do século XVI. Primeiro de tudo, passou um século desde esse tempo e os cataclismos de cinco décadas entre a batalha de Ancara e a queda de Constantinopla. Outros perigos, que apresentavam uma ameaça imediata, fecharam-lhe existencialmente o horizonte, principalmente o caos das guerras religiosas na França, que pareceram a ele, assim como a muitos de seus contemporâneos, com sua devastação material e espiritual, como arautos de um fim da civilização europeia. Além disso, o horizonte histórico de Le Roy cresceu, em termos de conteúdo, muito mais do que o de Piccolomini. Le Roy – que provavelmente conhecia árabe –[55] estava

[55] Esta é minha suposição, por causa da notável enumeração extensiva de cientistas, filósofos e físicos árabes encontrada em *De la vicissitude* [Da vicissitude], fol. 87 v, e por causa das várias observações como a que se segue: "Ce que j'ay bien voulu toucher en passant: à fin que l'on sache tout le scavoir n'estre compris en ces deux langues [i.e., em grego e latim], et que l'Arabique ne doit estre méprisee en contenant une bonne partie" [No que queria muito tocar, de passagem, é que tem-se de ter em mente que todo o conhecimento não é compreendido nessas duas línguas [i.e., em grego e latim], e que o árabe não deve ser escarnecido, já que contém uma boa parte disso]; ibid., fol. 91 v.

familiarizado com a história dos impérios mongóis, tinha uma compreensão clara da personalidade de Gêngis Khan, e sabia que tipo de perigo os mongóis representavam para a Europa do século XIII. Esse conhecimento, juntamente com um pessimismo profundo resultante dos acontecimentos domésticos na França de seu tempo, causou a emergência de visões de nações "estranhas em cor de pele, vestimenta e aparência", que começaram a invadir a Europa para destruir-lhe a cultura material e espiritual.[56] Esse pessimismo espiritualmente arraigado é frustrado na época de Le Roy por um movimento contrário de tendência otimista. O próprio Le Roy fica entusiasmado com os fabulosos desenvolvimentos nas viagens, descobrimentos, invenções e façanhas científicas e artísticas de seu tempo. Vê todos esses avanços como sintomas inequívocos de uma fase ascendente, e tira disso o encorajamento de sua esperança num

---

[56] *De la vicissitude*, fol. 114 v:

Je prevoy des-ja en l'esprit plusieurs nations estranges en formes, couleurs, habits se ruer sur l'Europe: comme feirent anciennement les Goths, Hunnes, Lombars, Vandales, Sarrasins, qui destruiront nos villes, citez, chasteaux, palais, temples: changeront moeurs, loix, langues, religion: brusleront bibliotheques, gastant tout ce qui trouveront de beau en ces pais par eux occupez: à fin d'en abolir l'honneur et vertu. Je prevoy guerres de toutes pars sourdre intestines et foraines: factions et heresies s'esmouvoir qui prophaneront tout ce que trouveront de divin et humain, famines et pestes menasser les mortels: l'ordre de nature reiglement des mouvemens celestes, et convenance des elemens se rompant, d'un costé advenir deluges, de l'autre ardeurs excessives, et tremblemens tre-violens. Et l'univers approchant de la fin par l'un ou l'autre desreiglement, emportant avec soy la confusion de toutes choses, et les reduisant à leur ancien chaos. [Antevejo em minha mente muitas nações, estrangeiras em formas, cores e costumes, descendo para a Europa, assim como já fizeram os godos, os hunos, os lombardos, os vândalos, os sarracenos, que destruirão nossas vilas, cidades, castelos, palácios, templos: mudarão nossos costumes, nossas leis, línguas, religião: queimarão bibliotecas, arruinarão tudo que puderem encontrar que seja bonito nos países ocupados por eles, a fim de abolirem a honra e a virtude. Prevejo guerras irrompendo por toda parte, internas e externas, facções e heresias tornando-se agitadas, que profanarão tudo o que encontrarem, seja divino, seja humano; prevejo fomes e pragas ameaçando os mortais; a ordem da natureza, as leis e os movimentos celestes, e a harmonia dos elementos destruindo-se; por um lado, virão inundações, por outro, ondas de calor excessivo e violentos terremotos. E (vejo) o universo aproximando-se de seu fim por uma ou outra desordem, trazendo em sua esteira a confusão de todas as coisas, reduzindo-as ao caos primordial.]

final feliz possível de uma era desventurada. Nesse dilema entre o desespero e a esperança, a emergência de Timur adquire para Le Roy um significado inteiramente novo e surpreendente, que já fora anunciado por Poggio. Seu significado está separado, assim como no caso de Piccolomini, do contexto de suas circunstâncias asiáticas, e, portanto, é visto como uma verificação de uma grande lei da história. Le Roy acredita que toda época histórica violenta é introduzida pela manifestação de uma força de guerra que é seguida por um período de florescimento cultural. Da mesma forma que Alexandre e sua campanha emergem no início do helenismo, que César e suas conquistas emergem no início da cultura de um império mundial, assim Timur emerge no início do Renascimento. Da crença no significado do conquistador, determinada por uma lei da história, do surgimento de sua alma e sua inegável tendência grandiosa no construir sua emergência de uma maneira pomposa, surgiu uma imagem que dá testemunho em seu próprio nome:

> E quando passamos a conhecer as outras épocas por um guerreiro esplêndido e por uma grande força que marca todos os pontos de mutação, parece-nos que as maravilhas dessa época devem começar com o grande e invencível Tamerlão, que aterrorizou o mundo com o pavor de seu nome por volta do ano de Nosso Senhor de mil e quatrocentos (...).
>
> Destinado como estava a levar avante grandes planos, ele fora eleito rei num jogo de crianças por seus companheiros, tendo dado prova, na penúria de sua juventude, de uma magnanimidade que ultrapassou a de todos os outros. Mas, mostrando previdência, ele encarou essa eleição como alguém que concebera grandes desígnios em sua mente, e os fez jurar fidelidade.
>
> Tão logo juraram fazer-lhe a vontade, e nunca abandoná-lo, ele se apressou em liderar as tropas e ordenou-lhes que desistissem do pastoreio como atividade inadequada e de pouca utilidade para obter a glória e as riquezas, e, em vez disso, deveriam armar a si mesmos e tornar-se seus seguidores. Convenceu-os de que, ao fazerem isso, eles ascenderiam acima de

seu estado insignificante e humilde, que os condenava a uma existência desprezível, e atingiriam um futuro grandioso e não sonhado. Então, passo a passo, ele começou, em sua companhia, sua descida das montanhas, e, dia após dia, a fortuna sorria para ele, e à medida que crescia sua autoridade, crescia seu poder.[57]

---

[57] Ibid., fol. 97 r e seguintes:

Or ainsi qu'avons remerqué [sic] les autres aages par quelque illustre guerrier, et grande puissance qui a esté en chacune mutation: ainsi semble il que les merles de cest' aage doivent commencer au grand et invincible Tamberlan, qui effroya le monde par la terreur de son nom l'an de Christ environ 1400, et par l'incroyable armee qu'il menoit de douze cens mil'combatans aguerris et obeissans, acquit l'Empire de l'Asie, deliberé sans la peste qui se meit en son ost, passer en Europe pour la subiouguer entierement iusque en Espagne. D'où il eust traversé en Afrique, et fust par icelle retourné en Asie.

Estant donc destiné à grandes choses, par ce qu'en sa premiere paoureté apparoissoit en luy quelge generosité par dessus les autres, il fut de ses compagnons par ieu esleu Roy. Mais prenant cela à bon escient, comme celuy qui proiettoit desia hautes enterprises en son entendement, il receut les sermens d'eux. Ayans donc iuré faire ce qu'il voudroit, et ne l'abandonner point, il se constitua leur capitaine, et commanda qu'ils eussent à laisser leur bergerie come chose vile et peu servant à acquerir gloire et richesse, ains s'armassent et le suyvissent. Que par se moyen ils pourroient de la petite et basse fortune en laquelle ils vivoient contemptibles, parvenir à grande et inopinée felicité. Avec ceste compagnie descendant peu à peu des montaignes à la pleine, et prosperant de iour em iour, ainsi qu'il accrut de seigneurie, il augmenta de puissance.

[E quando passamos a conhecer as outras épocas por um guerreiro esplêndido e por uma grande força que marca todos os pontos de mutação, parece-nos que as maravilhas dessa época devem começar com o grande e invencível Tamerlão, que aterrorizou o mundo com o pavor de seu nome por volta do ano de Nosso Senhor de 1400 e pela incrível armada de 120 mil combatentes, endurecidos pela guerra e disciplina que ele comandava; tomou posse do Império da Ásia, determinado, não fosse a praga que irrompeu em suas hostes, a passar para a Europa para subjugar tudo em seu caminho para a Espanha. Dali ele atravessou para a África e retornou de lá para a Ásia.

Destinado como estava a levar avante grandes planos, ele fora eleito rei num jogo de crianças por seus companheiros, tendo dado prova, na penúria de sua juventude, de uma magnanimidade que ultrapassou a de todos os outros. Mas, mostrando previdência, ele encarou essa eleição como alguém que concebera grandes desígnios em sua mente, e os fez jurar fidelidade. Tão logo juraram fazer-lhe a vontade, e nunca abandoná-lo, ele se apressou em liderar as tropas e ordenou-lhes que desistissem do pastoreio como atividade inadequada e de pouca utilidade para obter a glória e as riquezas, e, em vez disso, deveriam armar a si mesmos e tornar-se seus seguidores. Convenceu-os de que, ao fazerem

Esse passo é seguido de um catálogo de nomes de tirar o fôlego, que representa graficamente a expansão irresistível de seu poder, que alcança seu clímax na batalha de Ancara e na captura de Bayezid.[58] Isso de novo é seguido de uma imagem escalar de um homem de destino:

---

isso, eles ascenderiam acima de seu estado insignificante e humilde, que os condenava a uma existência desprezível, e atingiriam um futuro grandioso e não sonhado. Então, passo a passo, ele começou, em sua companhia, sua descida das montanhas, e, dia após dia, a fortuna sorria para ele, e à medida que crescia sua autoridade, crescia seu poder.]

O trecho é tirado do capítulo 3 de Perondino, com exceção da última sentença.

[58] Ibid., fol. 97 r e v:

Premierment il acquit le royaume de son pays, puis occupa la Parthie et la Perse. Du costé du Septentrion se rendirent à luy les Hircaniens, Bactriens, Sogdiens, Saces, et autres peuples innumerables habitans deçà le mont d'Imaus, qu'on appelle tous Tartares. Il assubiectit les Seres, Ariens, Drangianois, Aracosiens, Gedrosiens, Paramises qui sont outre le mont d'Imaus. Tous les Massagethes luy cederent. Consequemment entrant plus avant en Asie, vers l'Orient, il se feit seigneur de la Bythinie, du Pont, et de tout le pays appellé aujourd'huy Anatolie, avec le prochain de la mer Euxine, Propontide, Marais, Meotide, et le Bosphore Cimerien. Outreplus marchant à dextre il conquit infinies villes et provinces, surmontant les Roys et tyrans qu'il recontroit. Et traversee la riviere du Tygre avec toutes ses forces à pied et à cheval, il envahit les Uxiens qu'il subjugua avec les Susiens, ensemble toute la contree jusques à la mer Persienne. De là passant le mont du Taur il se jetta en la Mesopotamie, puis à la Medie qu'il conquit, rendant à luy obeissans les Cadusiens, Amardes, Tapirdes, Circitiens. Et tournant vers Midy il passa le mont Amane, et descendit en la Surie, et Camagene voisine assise sur l'Euphrates, qu'il courut jusques en l'Arabie, et pres de Hierusalem. Assubjectit les Lydiens, Phrygiens, Cappadoces, Paphlagones, Mysiens, Joniens, Doriens, Eoliens. Ne laissant finablement gent ou nations entre le mont Imaus, les mers rouge, et Caspienne, et l'Ocean qu'il ne domtast, ou opprimast par ses armes. Apres il defeit en bataille Baiazeth Roy des Turcs, qui s'estoit opposé à luy avec deux cens mil combattants, et l'ayant prins luy feit lier les mains derriere le dos, et le monstrer à ses gens vaincus en estat si piteux: à fin qu'on le receust de là en avant por Roy absolu de l'Asie. Se servoit de son dos courbé au lieu de scabeau pour monter à cheval, et quand il estoit à table le fesoit demourer aupres comme un chien, luy iettant des miettes et morseaux par mocquerie. Le tenant au reste du temps enchaisné et enfermé en une chage de fer, comme lon a acoustumé tenir les bestes. Ceste grande victoire effroya merveilleusement non seulement tous les habitans de l'Asie, mais aussi les autres peuples que Tamberlan n'avoit oncques molestez, ny vouloit molester par guerre. En sorte que les Moscovites separez des Tartares par fleuve du Rha luy payrent tribut, et donnerent gens frais Mossinois, Cercetures, Leucosyriens, et tous les peuples qui sont entre la mer Caspienne et le Tanais se rendirent à luy de leur franche

volonté. Les Corasmiens, Daces, Saces demourans outre le Tanais. Receut en son obeissance les Nogains, et Sciabeniens belliqueses nations, voisines des Moscovites. Il print par force Smirne, Sebaste, Tripoli, Antioche, et Seleucie. Puis passant de Surie en l'interieure partie, il assaillit Galate et Rabate, où il tua tous les habitans. De là il descendit en Egypte contraignant le Soudan se sauver à la fuytte. Et fut empesché d'aller plus outre, à cause des desers sablonneux, et à fautes d'eaues. Car il ne desiroit rien plus se sentant puissant et hereux en guerre, que l'entreprendre choses grandes et difficiles, en traversant par lieux mallaisez, et assaillant forteresses qui sembloit inexpugnables: à fin d'estre reputé vaillant prince et hardy capitaine.
[Primeiro tomou controle do seu país, então ocupou a Pártia e a Pérsia. No norte, renderam-se a ele os hircânios, os bactrianos, os sogdianos, os sacas, e outros povos inumeráveis que viviam neste lado do Monte Emaús, que são todos chamados tártaros. Subjugou os seres, arianos, drangianos, aracosianos, gedrosianos, paramises que vivem para além do Monte Emaús. Todos os messagetas se submeteram a ele. Depois disso, penetrou mais profundamente na Ásia na direção leste, fez-se senhor da Bitínia, Ponto e de toda a região que é chamada hoje Anatólia, avizinhando-se do Mar Euxino (Negro), Propontes, Marais, Maeótis e Bósforo cimério (Criméia). Depois disso ele se dirigiu para a direita, conquistando um número infinito de cidades e províncias, sobrepujando os reis e tiranos que apareciam na sua frente. Atravessou o rio Tigre com toda a armada, a pé e a cavalo, invadiu o território dos uxianos, a quem ele também subjugou juntamente com os susianos, assim como toda a região a caminho do Mar Persa. Dali, tendo atravessado o Taurus, fez uma incursão na Mesopotâmia e então Média, que ele conquistou, estendendo seu suseranato sobre os cadusianos, amardes, tapirdes, circitianos. E voltando para o sul, e passando pelo Monte Amã, desceu até a Síria e a vizinha Comagene, que fica no Eufrates, que ele seguiu até a Arábia e chegou perto de Jerusalém. Subjugou os lídios, os frígios, os capadócios, os paflagonianos, os misianos, os iônicos, os dóricos e os eólios. Finalmente, entre o Monte Emaús e os Mares Vermelho e Cáspio e o Oceano, não deixou nenhuns povos nem nações sem serem humilhados por suas armas. Depois disso ele venceu em batalha Bayezid, rei dos turcos, que o enfrentou com duzentos mil combatentes. Capturou-o, colocou-lhe as mãos para trás, e o manteve neste estado lamentável perante as tropas vencidas, assegurando-se de que dali por diante ele (Tamerlão) seria reconhecido como o comandante absoluto da Ásia. Ele usava as costas de Bayezid como banquinho para montar no cavalo, e quando se sentava à mesa, para comer, mantinha-o embaixo dela, como um cão, jogando-lhe migalhas e nacos, para zombar dele. O resto do tempo, ele o mantinha acorrentado e aprisionado numa gaiola de ferro, como uma besta. Essa grande vitória causou severo medo nos corações não só dos habitantes da Ásia, mas também de outras nações a quem Tamerlão não tinha de maneira alguma oprimido, nem planejado fazer guerra. Portanto, os moscovitas, que estão separados dos tártaros pelo rio Rá, fizeram-lhe tributo e lhe deram novas tropas: os mossinais, cercetures, leucosírios e todas as nações entre o Mar Cáspio e o Tanais se renderam a ele, por sua própria vontade, assim como os corasmianos, os dácios, os sacas que viviam para lá do Tanais (Don). Ele aceitou a submissão dos noganos e ciabenianos, nações guerreiras, vizinhos dos

Nos cercos de fortalezas, ordenava que tendas brancas fossem armadas no primeiro dia, no segundo, vermelhas, e no terceiro, pretas. Com a cor branca queria indicar que pouparia os sitiados; com a preta, que incendiaria o lugar; com a vermelha, que todos os habitantes seriam passados à espada. E quando um italiano, cujas habilidades chamaram a atenção de Timur e determinaram sua ascensão da condição de humilde mercador para a de superintendente das finanças de Timur, comentou que este deveria acrescentar clemência a seu imenso poder e fortuna, o khan respondeu, com a face sombria e os olhos flamejantes, que ele era a ira de Deus e a destruição mortífera da época corrupta. Irou-se quando outra pessoa lhe pediu para ter pena de Bayezid, que fora outrora tão grande rei; respondeu brusca e asperamente que não estava punindo um rei que fora outrora tão famoso por suas vitórias, mas um tirano cruel e vicioso que matara o irmão mais velho, Suleimã, e lhe roubara o reino. E quando o imperador de Constantinopla ofereceu ao khan sua própria pessoa, seu poder imperial e sua cidade como para alguém a quem Deus reservara o controle imperial sobre todo o Oriente, por cuja beneficência todos os homens reconheciam que a Grécia fora libertada do tirano cruel Bayezid, o khan respondeu que ele não queria escravizar a mais bela cidade, maior e mais rica do que qualquer outra, e de há pouco liberada das mãos turcas. E acrescentou que não fora para a guerra por causa do orgulho execrável nem pela cobiça insaciável, a fim de conquistar território ou expandir seu império. Seu real motivo foi sua vontade de vir ajudar o imperador e os nobres gregos, e deixar a Grécia livre, como ele entendia que ela deveria permanecer. Além disso,

---

moscovitas. Tomou de assalto Esmirna, Sebaste, Trípole, Antioquia, e o território dominado pelos selêucidas. Depois disso, mudando-se da Síria para o interior, atacou Gálata e Rabá, matando-lhe todos os habitantes. Dali ele desceu para o Egito, forçando o sultão a salvar-se, fugindo. Ali seu progresso teve uma parada, por causa dos desertos arenosos e da falta de água. A única coisa que ele desejava era o sentimento de poder e ser vitorioso na guerra; ele embarcaria em empreendimentos grandiosos e árduos, sofrendo as agruras das campanhas e atacando sítios fortificados que pareciam inexpugnáveis, tudo para manter sua reputação de príncipe valente e de comandante audaz.]

Excerto de Perondino, capítulos 4, 8, 10, 14.

ordenou que o tirano fosse apanhado e preso para receber a punição por seus atos maus, e infligir nele os mesmos tormentos com que te ameaçou (...). E há mais: enquanto Timur devastou e ateou fogo em tudo entre o sul e o oeste, ele não permitiu que os templos sagrados fossem tocados, querendo deixá-los incólumes. E por reverência ao profeta deles, não invadiu a Arábia, movido por certo temor reverencial a Deus e respeito pela religião. Mas o Fado, que sempre se inclinava a seu favor sem nunca se opor a ele, parece que negou a ele, cujos triunfos admiráveis transcendem a estatura costumeira de conquistadores, um historiador distinto por erudição e eloquência igual a sua virtude heroica e capaz de celebrá-lo de uma maneira digna.[59]

---

[59] Ibid., fol. 97 v e 98 r:

Il commandoit és sieges des places tendre le premier iour pavillons blancs, au second rouges, le troisieme noirs: voulant signifier par le blanc qu'il prendroit les assiegez à merci, par le noir qu'il brusleroit, par le rouge qu'il mettroit tout au trenchant de l'espee. Et comme quelque Italien qu'il avoit faict pour la dexterité qu'il trouvoit en luy, de mediocre marchant intendant de ses finances, l'advertist d'adiouster clemence à son immense puissance et felicité: il luy respondit avec mauvais visage, et yeux flamboyans, qu'il estoit l'ire de Dieu, et la ruine funeste du siècle depravé. A un autre priant qu'il eust pitié de Baiazeth, n'agueres si grand Roy, parla rudement disant qu'il ne chastioit un Roy celebre par plusieurs victoires: ains un tyrant cruel et vicieux, qui avoit mis à mort Soliman son frere aisné, et privé du royaume. Et à l'Empereur de Constantinople luy offrant sa personne, seigneurie et ville, comme a celuy à qui Dieu avoit adjugé l'Empire de tout l'Orient, et par le benefice duquel tous hommes recognoissaient la Grece delivree de Baiazeth cruel tyrant, dit qu'il ne vouloit asservir la plus belle ville, plus celebre et riche de toutes, nagueres sauvee des mains des Turcs. Adioutant qu'il nestoit entré en ceste guerre par orgueil execrable, ou par insatiable convoitise de conquerir pais, ou d'estendre sa seigneurie: mais à fin de secourir l'Empereur et seigneurs grecs, et maintenir la Grece en liberté, comme il entendoit qu'elle demeurast. Que le tyrant prins et lie portoit les peines de ses meschancetez, recevant le mesme supplice duquel il proposoit vous affliger. D'avantage ruinant et brulant tout ce qui estoit entre Midy et Occident, ne permettoit qu'on touchast aux temples qu'il laissa entiers. Et pour la reverence de leur prophete, n'entra en Arabie, meu par quelque crainte de Dieu et reverence de la religion. Fortune l'ayant tousiours favorisé, sans iamais luy estre contraire, semble entre tant de succez admirables qui excedent l'ordinaire de conquerans, luy avoir denié un historien excellent de doctrine, et eloquence pareille à ses vertus: à fin de le celebrer dignement.

[Nos cercos de fortalezas, ordenava que tendas brancas fossem armadas

Este trecho, imediatamente seguinte, conclui a descrição do brilho da Renascença, que foi introduzida por estas observações: "Durante o reino de Tamerlão, começou a renovação das línguas e das ciências. O primeiro a tomar para si esse trabalho foi Francesco Petrarca, que abriu as até então fechadas bibliotecas e tirou o pó e o encardimento dos bons livros dos autores da Antiguidade."[60]

---

no primeiro dia, no segundo, vermelhas, e no terceiro, pretas. Com a cor branca queria indicar que pouparia os sitiados; com a preta, que incendiaria o lugar, com a vermelha, que todos os habitantes seriam passados à espada. E quando um italiano, cujas habilidades chamaram a atenção de Timur e determinaram sua ascensão da condição de humilde mercador para a de superintendente das finanças de Timur, comentou que este deveria acrescentar clemência a seu imenso poder e fortuna, o khan respondeu, com a face sombria e os olhos flamejantes, que ele era a ira de Deus e a destruição mortífera da época corrupta. Irou-se quando outra pessoa lhe pediu para ter pena de Bayezid, que fora outrora tão grande rei; respondeu brusca e asperamente que não estava punindo um rei que fora outrora tão famoso por suas vitórias, mas um tirano cruel e vicioso que matara o irmão mais velho, Suleimã, e lhe roubara o reino. E quando o imperador de Constantinopla ofereceu ao khan sua própria pessoa, seu poder imperial e sua cidade como para alguém a quem Deus reservara o controle imperial sobre todo o Oriente, por cuja beneficência todos os homens reconheciam que a Grécia fora libertada do tirano cruel Bayezid, o khan respondeu que ele não queria escravizar a mais bela cidade, maior e mais rica do que qualquer outra, e de há pouco liberada das mãos turcas. E acrescentou que não fora para a guerra por causa do orgulho execrável nem pela cobiça insaciável, a fim de conquistar território ou expandir seu império. Seu real motivo foi sua vontade de vir ajudar o imperador e os nobres gregos, e deixar a Grécia livre, como ele entendia que ela deveria permanecer. Além disso, ordenou que o tirano fosse apanhado e preso para receber a punição por seus atos maus, e infligir nele os mesmos tormentos com que te ameaçou (...). E há mais: enquanto Timur devastou e ateou fogo em tudo entre o sul e o oeste, ele não permitiu que os templos sagrados fossem tocados, querendo deixá-los incólumes. E por reverência ao profeta deles, não invadiu a Arábia, movido por certo temor reverencial a Deus e respeito pela religião. Mas o Fado, que sempre se inclinava a seu favor sem nunca se opor a ele, parece que negou a ele, cujos triunfos admiráveis transcendem a estatura costumeira de conquistadores, um historiador distinto por erudição e eloquência igual a sua virtude heroica e capaz de celebrá-lo de uma maneira digna.]

Tirado de Perondino, capítulos 17, 19, 11, 12, 23, 26. O que falta completamente na imagem de Le Roy são os capítulos 1, 2, 5, 6, 7, 9, 15-16, 18, 20-22, 24-25, 26, de Perondino, com exceção da última sentença.

[60] Ibid., fol. 98 r.

A imagem que Le Roy faz de Timur é a última do tipo introduzido por Piccolomini. As razões para as séries de imagens inacabadas começam a manifestar-se já em sua versão da imagem de Timur. Primeiro de tudo, é uma imagem alargada da história que recompõe as proporções da história mongol, levando a maior proeminência o período de Gêngis Khan como a tábua de tempo original da criação de um império. Além disso, demonstra um conhecimento mais acurado das fontes, o que desmascara, passo a passo, os elementos dos conteúdos de imagem como duvidosos ou errados. As narrativas mais antigas de missões e embaixadas levadas às cortes dos khans mongóis são ainda uma vez trazidas à luz; os historiadores bizantinos são lidos e traduzidos; o florescimento inicial da filologia oriental familiariza o Ocidente com a Ásia e os historiadores árabes; novas jornadas ao Oriente transmitem, por causa dos contatos diretos com as tradições do período mongol, uma imagem do conquistador construída de modo essencialmente diferente.

O novo comportamento é ilustrado por uma narrativa apresentada no começo do século XVII por Don Garcia de Silva, embaixador de Filipe III, da Espanha, na corte do xá Abbas da Pérsia. Silva toma uma posição inflexivelmente negativa a respeito da imagem tradicional de Timur e deplora que opiniões falsas prevaleçam na Europa acerca de príncipe tão importante, que pode ser comparado a Alexandre. Timur não fora um bárbaro selvagem, como representado pelos autores europeus, mas, de acordo com as tradições persas, um governante distinto pela humanidade, magnanimidade e clemência para com os conquistados. Justiça, piedade e humildade na vitória foram suas qualidades mais típicas. O relato acerca do seu tratamento cruel para com Bayezid não é verdadeiro; ao contrário, o khan o recebeu e os membros de sua família com a maior cortesia e as mais altas honras e providenciou o casamento de uma das filhas de Bayezid com seu próprio filho mais velho.[61] Embora mesmo essas asserções de maneira

---

[61] *Noticias del Gran Tamurlan, sacadas del libro V. de los Comentarios MSS.*

de Don Garcia de Silva, de la Embajada que de parte del Rey de Espagna Felipe III, hizo al Rey Xaabas de Persia ano de M. DC. XVIII [Notícias do Grande Tamerlão, tiradas do livro V, dos Comentários manuscritos de Don Garcia de Silva, da embaixada que da parte do Rei de Espanha, Felipe III, fez ao Rei Xaabas da Pérsia, no ano de M. DC. XVIII]. Reeditado na *Historia del Gran Tamorlan* [A história do grande Tamerlão], por Ruy Gonzales de Clavijo, 2. edição, Madri, Argote de Molina, 1782, p. 221:

> Este insigne y valeroso Príncipe, aunque tenemos dél tanta noticia, es tan confusa y poco distinta, que se pudiera querellar de nuestra mucha negligencia si es verdad, como debe ser, que la virtud y valor de los varones ilustres merece que se haga de ella memoria para la posteridad, pues tan obscura y tenebrosa la dexaron de sus heroycos y valerosos hochos [*sic*]; demás de que todos le pintan con una fiera y bárbara truculencia, y casi ageno de toda la humanidad y clemencia, que tanto ilustra en un gran Monarca como él fué, las demás virtudes dignas de un tal Príncipe. Pero la memoria que agora hay suya en este Reyno de la Persia, asi de una general tradicion, como de los historiadores que muy particularmente han escrito su vida, aún es agora tan viva y fresca que casi no hay quien la ignore, contandose como cosa que anda en boca de todos, aún de las mugeres y muchachos, versos y romances de sus grandes hazañas; de lo qual se colige haber sido un todo muy diferente de lo que comunmente se juzga dél en Europa, pues demás de su mucha humanidad, liberalidad y clemencia con los vencidos, guardó sumamente justicia á todos con general equidad, y tan religioso, aunque en aquella su falsa y enganosa secta, que jamás emprendió facion alguna señalada, que no fuese primero rogando á Dios que le diese victoria, con los mesmos afectos de devocion que le pudiera hacer agora un muy religioso y Cathólico Christiano; y aunque tan arrogante y altivo todos los sucesos prósperos que tenia, asimismo que los atribuía á Dios, y como venidos de solo su poder, no arrogandose á sí nada, ni ensoberbeciendose con ellos.
>
> [Este insigne e valoroso príncipe, embora tenhamos dele tanta notícia, é tão confusa e pouco distinta, que se pudera queixar de nossa muita negligência se é verdade, como deve ser, que a virtude e valor dos varões ilustres merece que se tenha dela memória para a posteridade, pois tão obscura e tenebrosa a deixaram de seus heróicos e valorosos feitos; além do quê, todos o pintam com uma fera e bárbara truculência, e quase alheio de toda a humanidade e clemência, que tanto ilustra num grande monarca, como ele foi, as demais virtudes dignas de um tal príncipe. Mas a memória que agora se tem dele neste Reino da Pérsia, assim por uma tradição geral como dos historiadores, que mui particularmente escreveram sua vida, ainda é agora tão viva e fresca que quase não há quem a ignore, contando-se como coisa que anda na boca de todos, mesmo pelas mulheres e crianças, versos e romances de suas grandes façanhas; do que se colige ter sido muitíssimo diferente do que comumente se julga dele na Europa, pois além de sua muita humanidade, liberalidade e clemência com os vencidos, guardou sumamente justiça a todos com geral equidade, e tão religioso, embora naquela sua falsa e enganosa seita, que jamais empreendeu algo importante que não fosse primeiro rogando a Deus que lhe desse vitória, com os mesmos afetos de devoção que lhe pudera fazer agora um mui religioso e católico cristão; e embora tão arrogante e altivo, todos os sucessos prósperos que tinha, atribuía-os

alguma resistam ao teste da crítica histórica, são elas, no entanto, sinais de um novo comportamento para com Timur. Além disso, indicam uma vontade que não poupa nenhum esforço para atingir, quanto às fontes, uma precisão crítica da imagem de uma personagem, que deve gradualmente distanciar-se do tipo de uma imagem mítica exagerada, estabelecendo a fundação de um status firme baseado em elementos materiais.

---

a Deus, e como vindos só de seu poder, não se arrogando nada, nem se ensoberbecendo com eles.]

O que se segue é a retificação da história de Bayezid e materiais adicionais volumosos, concernentes à história da expansão de Timur.

9. A ORDEM DE DEUS*

Há várias cartas conservadas e editos, datados da década de 1245-1255, que foram enviados pelos khans mongóis e seus comandantes militares às potências europeias. Os documentos, cuja utilidade ainda não foi avaliada, têm significação direta para o entendimento da ideia mongol de império, mas transmitem, além disso, iluminações inestimáveis da concepção mongol de um império mundial, visto como um reino que compreende toda a humanidade. Esta análise ecumênica

* Este ensaio foi primeiramente publicado com o título "The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255" [A Ordem Mongol de Submissão aos poderes europeus, 1245-1255], em *Byzantion 15* (1940/1941): pp. 378-413. [Essa versão original foi republicada em Voegelin, *Published Essays, 1940-1952* [Ensaios publicados, 1940-1952], com edição e introdução de Ellis Sandoz, Columbia, University of Missouri Press, 2000, pp. 76-125, vol. 10, *CW*. O presente ensaio é uma versão aumentada preparada por Voegelin para *Anamnese*. Para uma análise de sua obra no contexto da erudição contemporânea, ver Cooper, *Voegelin and the Foundations of Modern Political Science* [Voegelin e os fundamentos da moderna ciência política], capítulo 7. Entre os mais úteis guias estão Bertold Spuler, *History of the Mongols: Based on Eastern and Western Accounts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries* [História dos mongóis: baseada em relatos orientais e ocidentais dos séculos XIII e XIV], traduzido por H. e S. Drummond, Berkeley, University of California Press, 1972; J. J. Saunders, *The History of the Mongol Conquests* [A história das conquistas mongóis], Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971; e David O. Morgan, *The Mongols* [Os mongóis], Oxford, Oxford University Press, 1986. Apenas o primeiro volume de *The Cambridge History of Early Inner Asia* [A história antiga da Ásia Central, Cambridge], edição de Denis Sinor, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, está disponível, o que lida com o período pré-mongol. - N. E.]

reflete a regra divina unificada do cosmos, e, ao refleti-la, contribui para sua realização última. A concepção e expansão do império se torna um ritual em que o imperador, em sua qualidade de filho de Deus, realiza a Ordem de Deus. O ritual de expansão ecumênica por meio de literalismo, que serve para traduzir a analogia em ação pragmática, difere do ritual de impérios cosmológicos, o qual renova, através do ritmo de festivais anuais, a ordem cósmica que serve como uma analogia para a ordem imperial. Já não é suficiente ver a fundação e a ordem da sociedade existente como um análogo da criação cósmica e da ordem; a analogia da regra divina sobre o cosmos é literalizada para se tornar regra humana sobre toda a ecúmena. A reconstrução do ritual analógico num literal pressupõe uma mudança do acento da realidade da experiência primária do homem como parte da ordem cósmica para a autonomia da ação humana. A necessidade do poder que sempre foi real, mesmo onde surgiu sem brida até os limites da possibilidade prática – enquanto permanecia a par dos limites da ação humana cujo esquecimento seria uma infringência da ordem divino-cósmica –, pode perpassar tão poderosamente o campo de experiência que faz nascer a consciência do agente ao ponto da *hybris*, de criar uma ordem do governante na base da pura vontade. O ritual analógico se perverte num ritual literal, quando o mandamento de Deus é assimilado no infinito do imanente do mundo da necessidade de poder. Neste ponto, não vamos lidar com o contexto histórico mais amplo em que essa perversão – que sempre é uma possibilidade para o homem – se atualiza e, como força histórica, determina a ação política. É suficiente indicar que o fator de literalismo, em diferentes graus de domínios, vem à tona em todas as elaborações imperiais ecumênicas – começando com a expedição persa contra a Hélade e as medidas contrárias tomadas por Alexandre até o comunismo russo e chinês de nosso tempo.[1]

[1] Quanto à questão dos reinos ecumênicos, ver minha conferência no Memorial Stevenson, "World Empire and the Unity of Mankind" [O império mundial e a unidade da humanidade], *International Affairs*, 38 (1962): pp. 170-88. [Reeditado em Eric Voegelin, *Published Essays, 1953-1965*, ed. Ellis Sandoz, Columbia, University of Missouri Press, 2000, pp. 134-55, vol. II, *CW* - N. E.]

Os documentos mongóis são de especial valor para a filosofia política, porque apresentam o ritual literalista em pureza paradigmática e o desenvolvem de uma maneira racional. Não estamos exatamente certos de como surgiu essa pureza de desenvolvimento. Os documentos atribuem a criação do ritual ao próprio Gêngis Khan, e não temos nenhum motivo para duvidar dessa atribuição. Mas seria prematuro ver isso como uma inspiração súbita que se transformou direta e consistentemente em ação. Já em 1217, depois de exaurir seus meios militares e materiais nas campanhas contra a China, Gêngis Khan parecia inclinado a considerar Corêsmia a fronteira ocidental de sua esfera de poder e até reconheceu o reino do xá Mohammed como o império ocidental contíguo a seu império oriental. O confronto com Corêsmia nos anos seguintes pode ter centelhado menos pela ideia de conquista ecumênica do que pelo fato de o xá Mohammed ter-se sentido insultado por Gêngis Khan quando este o colocou no mesmo nível dele como senhor do Ocidente, especialmente porque ele próprio estava lançando um olhar cobiçoso para leste, na Mongólia e, para além daí, a China. Mas de novo não se pode concluir da presteza de Gêngis Khan para a autolimitação que a ideia da expansão ritual o tinha inspirado somente depois e como um resultado da destruição do império coresmiano. Em vez disso, essas reflexões pretendem chamar nossa atenção para o fato de que outros governantes daquele período estavam também assombrados por sonhos de expansão. A necessidade de poder num príncipe de uma raça nômade poderia tornar-se, a qualquer tempo, um motivo para a reestruturação de uma analogia em si não de todo agressiva à ordem cósmica no literalismo da conquista do mundo. Se essa reestruturação permaneceu no reino das especulações e discussões, das quais, sob circunstâncias adversas, uma retirada para o campo da analogia permaneceu uma possibilidade, de tal modo que não conhecemos a fonte de cada uma das especulações ou discussões, ou se essa reestruturação foi expressa pela chancela do soberano na terminologia legal da administração interna do império e das relações com os poderes externos e, então,

preservada em documentos, dependia [illegible] ou do malogro das operações militares. Gêngis [illegible] sucessores tiveram êxito. A essas operações exitos[illegible] notas de embaixadas e diplomáticas, devemos [illegible] conhecimento do ritual de literalismo.

I. A história dos documentos

Antecipamos as conclusões essenciais de nosso estudo quando falamos das cartas e editos dos khans e de seus comandantes militares, assim como de documentos que são conhecidos, mas cuja utilidade ainda não foi avaliada. Seria mais exato falar de um depósito sobrevivente de textos que contêm tais documentos. Entretanto, os próprios documentos foram apenas em parte retirados de seu contexto, identificados e criticamente editados. Os métodos críticos aplicados nessa identificação só se desenvolveram recentemente com Paul Pelliot, mas não foram desde então aplicados ao corpo inteiro do material textual; portanto, não temos nenhuma edição crítica completa desses documentos. Além disso, a natureza desses documentos ainda não foi reconhecida como ordens formalmente legais, exigindo submissão, editos e instruções legais quanto à lei imperial mongol. Em consequência, seu significado como fontes do ritual da conquista do mundo também passou despercebido.

Tem várias causas o fenômeno peculiar de terem sido negligenciadas por sete séculos fontes do mais alto valor para a compreensão do ecumênico, especialmente das análises do império asiático, assim como para o risco que esses impérios representavam para a Europa. Em parte, o caminho para um exame mais acurado foi bloqueado por interesses especiais dedicados às pesquisas de história política, filologia, história cultural e geografia. Também parcialmente responsáveis são as dificuldades técnicas encontradas ao se examinarem as heterogêneas instituições legais asiáticas. Mas, mais do que

tudo, esse fenômeno surge primordialmente das fundações materiais ocidentais de nossa teoria política: não temos ainda nenhuma filosofia da política que desenvolva seus conceitos com base nos estudos comparativos de materiais que também incluam as ordens do Antigo Oriente e das sociedades asiáticas.

Como indicado, o presente estado da ciência em questão determina a estrutura deste estudo: antes de analisar os documentos, temos de identificá-los criticamente e produzir uma coleção completa. Esta identificação requer, a seu turno, a produção de pré-requisitos materiais através de uma busca concisa da história dos textos, tomando como ponto de partida sua origem nas missões do período mongólico.

As missões

A ameaça da penetração mongol na Europa fizera o papa e o rei da França enviar várias missões aos mongóis durante as quais foram esboçadas cartas e editos pelos khans, dirigidas aos poderes ocidentais. O império mongol se expandiu até o Ocidente e até a Europa através de uma série de incursões que tinham fim sempre que morria um grande khan. A primeira incursão em massa, de 1221 a 1224, invadiu a Rússia, mas antes de esta vitória poder ser explorada, Gêngis Khan morreu em 1227 durante sua última campanha chinesa, e se tornou impossível, por um tempo, uma expansão para oeste. A segunda incursão, de 1236 a 1242, penetrou até a Silésia, Boêmia e Áustria, mas foi interrompida subitamente quando chegaram até a armada as notícias da morte de Ogodai Khan (1241). Os interregnos seguintes e os curtos reinados até a ascensão de Mangu Khan (1251) tornaram impossíveis expedições à Europa. Desde então, o centro do império gravitou para o Oriente, e o império começou a dissolver-se em reinados fragmentários. Exceto por uma pequena incursão posterior que alcançou a Hungria, os mongóis não conseguiram estender seu reinado para oeste além das fronteiras da Horda de Ouro.

O avanço de 1242 despertou os poderes europeus para o perigo terrível que os ameaçava. Nos anos posteriores à inesperada e, para os ocidentais, inexplicável retirada dos mongóis, os poderes europeus pensaram em medidas para protelar futuros ataques. A essas iniciativas pertence a tentativa feita por Inocêncio IV de chegar a um entendimento com os mongóis. Em 1245, despachou, de Lyon, várias missões para o Oriente pouco antes de o conselho que ele convocara entrar em sessão.

Duas das missões são importantes como portadoras de documentos mongóis que são longos. Uma delas foi uma missão de monges franciscanos para o sul da Rússia, sob a liderança de frei Pian de Carpini; a outra, levada a efeito por monges dominicanos, sob a liderança do frei lombardo Ascelino, o papa despachou para o comandante militar mongol do nordeste da Pérsia.

A missão de Pian de Carpini partiu em abril de 1245 e chegou um ano depois ao campo de Batu, nas margens do Volga. Ordenaram-lhe, então, que fosse para a corte imperial, em Karakorum, porque, dada a importância das cartas papais, Batu não se sentia qualificado para influir nelas por si mesmo. A missão ficou na corte imperial de 22 de julho a 13 de novembro de 1246. Os emissários testemunharam a ascensão de Kuyuk Khan ao trono, em 24 de agosto, e voltaram a Lyon no Dia de Todos os Santos, em 1247. Trouxeram consigo a carta imperial cujo original persa foi descoberto, aparentemente por acaso, na Biblioteca do Vaticano, vários anos atrás, e foi publicado por Paul Pelliot, juntamente com uma tradução.[2]

A missão de Ascelino saiu em 1245; os monges chegaram a seu destino, o campo de Baichu Noyon, em 24 de maio de 1247. Ficaram nesse campo até 25 de julho de 1247, e voltaram no final do verão de 1247, acompanhados de dois embaixadores

---

[2] Paul Pelliot, "Les Mongoles et la Papauté" [Os mongóis e o papado], *Revue de l'Orient Chrétien* [Recensão do Oriente cristão] 3, 3. edição. Paris, 1922-1923.

mongóis. Trouxeram consigo uma carta de Baichu Noyon juntamente com uma carta de Kuyuk Khan a Baichu.

As investigações do sr. Pelliot revelaram a possibilidade de uma relação íntima entre as cartas trazidas de volta pelas duas missões. Pouco antes de o frei Ascelino começar sua viagem de retorno do campo de Baichu Noyon, um enviado chamado Aldjigiddai chegou lá, despachado pelo Grande Khan, provavelmente com instruções para preparar uma carta, assim como com uma carta do khan a Baichu, que este entregou aos emissários do papa, juntamente com a carta do khan. A conformidade textual das cartas levadas de volta pelas duas missões provavelmente proveio das instruções do khan.[3]

Uma segunda série de documentos está ligada às missões enviadas e recebidas por Luís IX, da França. Em 1244, o rei tomou a cruz, e de 1245 em diante, uma cruzada foi pregada na França. Em 25 de agosto de 1245, Luís embarcou em Aigues-Mortes. Em 17 de setembro desceu em Chipre e fixou residência com Henrique I, de Lusignan, em Nicósia. Em 14 de dezembro, os emissários mongóis chegaram a Chipre, em 19 de dezembro chegaram a Nicósia, e tiveram uma audiência com Luís no dia seguinte. Trouxeram uma carta de Aldjigiddai, que era então o comandante militar da Pérsia e da Armênia. Esta carta difere de todas as outras despachadas pelas autoridades mongóis, por não ser uma ordem de submissão. Contém um pedido, dirigido ao rei Luís, sugerindo que ele deveria lançar uma campanha contra o Egito no verão seguinte, enquanto os mongóis atacassem o califa de Bagdá. Em suma, a carta, acompanhada de explanações e comentários expressos pelos enviados, tenta criar a impressão de que a corte mongol estava amplamente cristianizada e o próprio khan batizado, de tal forma que um pacto militar e uma campanha daí resultante poderiam ser considerados como uma cruzada contra um inimigo comum, ou seja, contra o Islã. Mais de uma vez já surgiu a pergunta de se os embaixadores eram impostores e a carta forjada. Um novo exame desta pergunta por Pelliot

---

[3] Pelliot, 4 (1924), pp. 118, 129.

produz provas convincentes de que o documento deve ser visto como verdadeiro.[4] Essa oferta é a primeira de uma série de ofertas similares, feitas mais tarde pelos khans persas aos reis da França. É, entretanto, única em seu tempo, e foi seguida imediatamente depois por ordens de submissão do mesmo tipo daquelas trazidas de volta a Inocêncio IV pelas missões franciscanas e dominicanas.

Qualquer que seja a resposta definitiva à pergunta sobre se eram impostores os embaixadores mongóis, São Luís achou suficientemente importante a mensagem a ponto de responder a ela com uma missão própria. Em 25 de janeiro de 1249, os mongóis tiveram uma última audiência, e em 27 de janeiro embarcaram em sua viagem de volta, acompanhados dos embaixadores de Luís. A missão de vários emissários foi presidida por André de Longjumeau. Chegaram, provavelmente entre abril e maio de 1249, ao campo de Aldjigiddai. Nesse ínterim, entretanto, o Grande Khan Kuyuk falecera. Diante da situação política mudada, criada pela morte do khan, o comandante militar aparentemente não ousava lidar pessoalmente com a missão francesa. Portanto, ele os enviou à corte da princesa regente Ogul Gaimish, aonde chegaram no começo de 1250. Não se sabe exatamente quanto tempo ficaram na corte, mas não iniciaram sua jornada de volta a casa até que Mangu Khan fosse designado o futuro Grande Khan. Em abril de 1251, acompanhados de embaixadores mongóis, retornaram ao rei Luís, em Cesareia. O resultado da missão não foi exatamente o que o rei tinha esperado, pois a princesa regente Ogul Gaimish pensara que a embaixada fosse um ato de submissão e reagiu como tal. A carta que ela confiou a André de Longjumeau foi uma das mais conhecidas Ordens Mongóis de Submissão que exigia o pagamento de tributo e avisava sobre retaliações severas em caso de descumprimento. Joinville, que conta a história da missão, termina seu relato com as palavras: "E fica sabendo que o rei se arrependeu muito de ter enviado uma missão."

---

[4] Pelliot, 8 (1931-1932).

Luís, entretanto, não se sentiu desencorajado. Novos relatos de uma situação favorável de cristãos sob o governo mongol e, especificamente, sob o príncipe mongol cristão chamado Sartach, o filho de Batu, induziram-no a enviar um pouco mais tarde uma segunda missão sob a liderança do franciscano Guilherme de Rubruquis, na esperança de obter uma solução pacífica para a questão mongol. Porém, dessa vez ele procedeu com mais cautela, prevenido pelos resultados da missão de André de Longjumeau; prescreveu a seus embaixadores que não revelassem a identidade e fingissem estar numa missão privada, cujo propósito único era propagar o Evangelho. Depois de preparativos cuidadosos, a missão deixou Constantinopla em 7 de maio de 1253, e chegou a tempo aos acampamentos de Sartach e Batu e, em 27 de dezembro de 1253, ao acampamento de Mangu Khan. Seguiram Mangu até Karakorum, onde obtiveram uma audiência em 5 de abril de 1254, e deixaram Karakorum em 13 de agosto. Um ano depois, em agosto de 1255, estavam de volta à Ásia Menor. O resultado nada mais foi do que um novo edito imperial, exigindo submissão.

A carta de Mangu Khan é a última que foi preservada dessa série de missões. Alguns anos depois, a situação política passou por mudanças fundamentais. Em 1258 Hulagu, o fundador da dinastia mongol da Pérsia, conquistou Bagdá. Em 1260 os mongóis sofreram sua primeira grande derrota nas mãos do sultão mameluco do Egito. No mesmo ano, com a ascensão de Kublai Khan, o centro do império foi transferido de Karakorum para Pequim. Tinha começado a desintegração do império fundado por Gêngis Khan em impérios fragmentários da China, Pérsia e Kipchak. Desde então a energia expansionista dos mongóis ficou paralisada.

A história dos textos e sua interpretação

As cartas dos khans e de seus comandantes tiveram um papel curioso na história da ciência. Embora as narrativas das

missões que preservaram os textos dos documentos tenham sido repetidamente publicadas e tenham inspirado um número considerável de monografias, os próprios documentos atraíram pouca atenção. Sua importância para nosso conhecimento da ideia mongol de império e da lei imperial poucas vezes foi trazida à baila. Na verdade, despertaram tão pouco interesse que os documentos originais sequer foram procurados. Como mencionamos antes, não foi senão em 1923 que um deles, encontrado por acidente, foi publicado por Pelliot. Não os conhecemos senão pelos textos latinos transmitidos pelos autores medievais das narrativas das missões, e mesmo essas fontes secundárias foram publicadas tardiamente e de maneira muito imperfeita.

As características básicas dos materiais publicados e dos estudos científicos que os examinam são as seguintes:

Um grupo básico de textos foi incorporado por Vincent de Beauvais em seu *Speculum Historiale* [Espelho histórico].[5] Vincent produziu um digesto da narrativa de Pian de Carpini em sua missão, assim como uma narrativa de Simon de Saint-Quentin acerca da missão de Ascelino. A narrativa de Pian de Carpini não contém a carta de Kuyuk Khan. A narrativa de Simon de Saint-Quentin inclui as cartas de Baichu Noyon para Inocêncio IV e a carta de Kuyuk Khan para Baichu Noyon. Não há outras fontes para os dois documentos e todas as edições posteriores tiveram de recorrer aos manuscritos de Vincent e aos textos impressos.[6]

A carta de Kuyuk Khan entregue à missão de Pian de Carpini foi publicada pela primeira vez em 1839 por d'Avezac em sua excelente "Notícia", que precede sua edição da *Historia Mongolorum* [História dos mongóis] de Carpini. A *Historia* e

---

[5] Vincent von Beauvais, *Tercia pars speculi hystorialis fris vinvencij* [Terceira parte do espelho histórico de frei Vicente] (1474), vol. XXXL, caps. 51, 52.

[6] Pierre Bergeron, *Voyage de Frère Ascelin, et ses Compagnons vers les Tartares, Tiré des Memoires de Frére Simon de St. Quentin dans Vincent de Beauvais* [Viagem de frei Ascelino e de seus companheiros entre os tártaros, tirada das memórias de frei Simon de St. Quentin por Vincent de Beauvais]. Haia, Jean Neaulme, 1735, col. 79-82.

a "Notícia" foram publicadas pela Société de Géographie de Paris em seu *Recueil de voyages et de mémoires* [Coleção de viagens e de memórias], vol. 4.[7] Um texto latino mais completo e melhor, provavelmente o mais confiável, está incluído na *Chronica* [Crônica] de Fra Salimbene. Foi publicado em 1857 na *Chronica Parmensia*, mas a carta passou despercebida. Em 1906 foi reimpresso por P. Golubovich na *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano* [A biblioteca biográfica e bibliográfica da Terra Santa e do Oriente franciscano], vol. 1. Um texto melhor da carta foi apresentado por Holder-Egger em sua edição de 1913 da *Chronica* de Salimbene para o *Monumenta Germaniae* [Monumentos da Alemanha]. Numa nota de rodapé Holder-Egger publicou outro texto da carta, que é, no entanto, inferior ao primeiro. No mesmo ano Pullé publicou um terceiro texto em seu *Studi italiani di filologia indo-iranica* [Estudos italianos de filologia indo-iraniana]. Em 1923 Pelliot finalmente editou o original persa, que tinha sido encontrado na Biblioteca do Vaticano, para a *Revue de l'Orient Chrétien* [Recensão do Oriente cristão]. A data de publicação desses estudos mostra que o interesse principal no material tendia a ser geográfico e filológico e, além disso, dava ênfase à história política da Europa, i.e., à história da cristandade em geral e à história das ordens religiosas em particular.

As edições das cartas de Mangu Khan trazidas de volta por Rubruquis foram preparadas principalmente sob a égide de interesses geográficos.

A mais antiga edição do *Itinerarium* [Itinerário] de Rubruquis é de Hakluyt, que ele incluiu em seu *Principal Navigations* [Navegações principais] de 1598. O texto de Hakluyt está incompleto e não contém a carta. A edição seguinte, a primeira completa que contém a carta, é de Purchas; aparece na obra

---

[7] D'Avezac, *Notice sure les ançien voyages de Tartarie en général, et sur celui de Jean du Plan de Carpin en particulier* [Notícia acerca das antigas viagens à Tartária, em geral, e acerca da de Jean du Plan de Carpin, em particular]. Paris, sem editor, 1839, pp. 594 e seguintes. O texto do manuscrito tirado do manuscrito Regio 2477, olim Colbertino.

deste, *Peregrinos* (1625). Conferências de viagens inglesas tornaram disponíveis mais edições. A primeira edição francesa de Bergeron data de 1634 e é baseada na obra de Purchas. Foi republicada em 1735 em Haia e permaneceu por muito tempo a única em uso. A primeira edição latina tolerável, de Francisque Michel e Thomas Wright em 1839, apareceu no *Recueil de la Société de Géographie* [Compêndio da Sociedade Geográfica], vol. 4.[8] O primeiro texto não publicado por um geógrafo ou um editor interessado em conferências de viagens é uma versão latina emendada de P. Anastasius Van den Wyngaert, em *Sinica Franciscana* [Narrativas franciscanas acerca das coisas chinesas], vol. 1, 1929.

O caso da carta de Aldjigiddai é menos complicado. Foi incorporada numa epístola do legado papal Odon de Châteauroux a Inocêncio IV. Começando com o *Spicilegium* [Respigas] (1655-1677) de d'Achéry, todas as edições voltam ao único manuscrito da carta que foi preservado. Entretanto, os historiadores medievais desde Vincent de Beauvais estavam familiarizados com ele.[9]

Não temos nem o original nem uma tradução latina da carta de Ogul Gaimish, mas apenas uma narrativa condensada, que parece apresentar, muito fielmente, as fórmulas mongóis. Essa narrativa pode ser encontrada na *História de São Luís*, de Joinville. Aparece em todas as edições desta *História* desde o meado do século XVI.[10]

Todo esse conjunto de documentos sempre foi tratado de maneira insatisfatória:

As conferências de viagem se referem às cartas sem nenhum comentário suplementar. Os historiadores as incorporaram no contexto da história pragmática do período e se

---

[8] *Itinerarium Fratris Willelmi de Rubruk*. Paris, sem editor, 1839. A carta está na folha 369.

[9] D'Achéry, *Spicilegium*, ed. la Barre, vol. 3, Paris, 1723, pp. 624-28. (Na primeira edição do *Spicilegium*, vol. 7, pp. 213 e seguintes.)

[10] Joinville, "Histoire de Saint Louis", *Recueil des Historiens 20*. Paris, sem editor, 1840.

demoram apenas nos resultados políticos das missões. Muito raramente encontramos algumas observações que vão além da elucidação de pontos de interesse puramente históricos. Em 1758, Deguignes, por exemplo, inseriu o texto da carta de Baichu Noyon em sua narrativa e disse: "Esta carta se encaixa nos planos que o Grande Khan decidira realizar."[11]

Em 1824, D'Ohsson, o historiador mais importante e brilhante dos mongóis, apresenta os textos sem comentários. Howorth, um autor mais profuso, observa em 1876, acerca da carta de Kuyuk, que "não era muito conciliatória". Tinha isto para dizer acerca da carta de Baichu e do edito anexo: "Esta correspondência é um bom exemplo da arrogância intolerável dos mongóis." Ele acha a carta de Mangu Khan repassada de "termos muito moderados".[12] Um historiador moderno, René Grousset, mostra uma compreensão melhor da questão; seu comentário vai ao cerne do problema: "Este mongol do século XIII professava, acerca da questão da monarquia do mundo, os mesmos princípios que Carlos V professaria mais tarde, pois seu selo tinha gravado o dito: 'Deus no Céu, e Kuyuk na Terra, Khan pelo Poder de Deus e Imperador de todos os homens.'"[13]

As opiniões de escritores acerca da história das missões e da religião não são muito mais iluminadoras. Então, por exemplo, no panfleto de P. Batton encontramos a seguinte sentença, que pretende ser um julgamento definitivo da carta de Mangu Khan: "Esta carta, escrita em estilo oriental, tinha um forte caráter religioso, e era, de novo, um testemunho particularmente bom da conhecida arrogância dos senhores mongóis." Numa veia similar escreve Risch: "O conteúdo de todas essas cartas é testemunho da arrogância inacreditável

[11] Joseph Deguignes [de Guignes], *Histoire général des Huns, des Turcs, des Mongols, et des autres Tartares occidentaux* [História geral dos hunos, dos turcos, dos mongóis e de outros tártaros ocidentais]. Paris, Desaint and Saillant, 1757, 3: p. 120.

[12] D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, 1824, vol. 2. Haia, sem editor, 1834; Howorth, *The History of the Mongols, 1876-1927* [A história dos mongóis, 1876-1927]. Londres, Longmans, Green and Co., 1876.

[13] René Grousset, *Histoire de l'Asie* [História da Ásia], 1876, vol. 1.

dos tártaros; a forma delas é muito bombástica e desajeitada, e isso as coloca fora do equilíbrio do texto em que foram inseridas, e lhes dá uma marca de verdadeiras."[14]

Apenas três autores, cada um aproximadamente a um século de distância do outro, lidaram mais profundamente com as cartas: Mosheim, em sua *Historia Tartarorum Ecclesiastica* [História eclesiástica dos tártaros], de 1741; Abel-Rémusat, em suas *Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs Mongols* [Memórias das relações políticas de príncipes cristãos e, particularmente, dos reis de França, com os imperadores mongóis] (1822-1824); e Pelliot em seus escritos sobre "Les Mongols et la Papauté" [Os mongóis e o papado] (1923-1932). Mesmo essas obras, a julgar pelos títulos, não foram inspiradas primeiramente pelo interesse no significado dos documentos em questão para a ideia mongol de reinado. O contexto, entretanto, induziu os autores a coletar os documentos e a entrar numa análise minuciosa de seu conteúdo.

A *História* de Mosheim, em sua seção central, que cobre o período desde a emergência de Gêngis Khan até a desintegração do império, lida com a história das missões do ponto de vista de seus resultados. As próprias cartas não são discutidas com pormenor, a não ser as observações comuns acerca da arrogância mongol. Entretanto, no apêndice de sua obra, Mosheim junta todas as cartas e editos mongóis então conhecidos, assim como as cartas do papa. Esse apêndice é a primeira coleção de fontes que pode servir como base para uma pesquisa posterior da matéria.

As *Mémoirs* de Abel-Rémusat vão além do escopo de uma simples coleção. Apresentam também uma coleção de documentos mongóis, juntados como apêndice à segunda edição

---

[14] P. Achatius Batton, *Wilhelm von Rubruk: Ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tartaren* [Guilherme de Rubruk: Um viajante pelo mundo, da ordem franciscana, e sua ida à terra dos tártaros], *Franciskanische Studien*, vol. 6. Münster, Aschendorff, 1921, p. 61; Friedrich Risch, *Johann del Plano Carpini*. Leipzig, E. Pfeiffer, 1930, p. 33.

das *Mémoirs*, aumentadas por alguns itens do período do khanato persa. Mas às vezes ele faz observações sobre os conceitos legais que subjazem ao texto das cartas e os compara com as ideias chinesas acerca do status do imperador e do império. Quanto à carta de Baichu Noyon e ao edito de Kuyuk, ele acha, como outros que vieram antes e depois dele, que o tom de desprezo e arrogância é um sinal de veracidade. Mas ele nota também que já que o khan exige o domínio do mundo, ele trata, em razão disso, como rebeldes os príncipes que não se submetem a suas ordens. Na opinião de Abel-Rémusat, esta teoria foi adotada do direito público chinês.[15] As cartas de Ogul Gaimish e de Mangu Khan[16] são analisadas de maneira similar. Igualmente importantes são as observações acerca das cartas de Arghun Khan a Filipe, o Justo. Devemos retornar a elas num contexto posterior. Essas poucas observações estão incrustadas numa pesquisa ampla das relações entre os poderes mongol e europeu, com o foco nos efeitos que os contatos entre o Oriente e o Ocidente tiveram na civilização europeia. O motivo espiritual que subjaz à pesquisa vem à luz quando Abel-Rémusat reflete no selo chinês impresso na carta de Arghun Khan. Pondera ele: "Uma curiosa peculiaridade são esses hieróglifos chineses, impressos ao longo dos nomes do Egito, de Jerusalém e da França que foram transcritos em caracteres tártaros. Essa combinação apela à imaginação; é um símbolo das novas relações criadas pelos cruzados, de um lado, e pelas conquistas de Gêngis Khan, do outro, entre as raças de dois termos opostos do mundo."[17] Abel-Rémusat é de opinião de que o contato com uma civilização oriental madura estabelecida pelos mongóis significou para a Europa o final da Idade Média. Ele acredita, além disso, que o grande número de invenções e descobrimentos feitos na Europa tinham como sua causa imediata uma difusão cultural da China e que o

[15] Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoires de l'Institut Royal de France, Académiedes Inscriptions et Belles Lettres* [Memórias do Instituto Real da França, inscrições acadêmicas de letras], vols. 6, 7. Paris, Imprimerie Royale, 1822-1824, 6: pp. 424 e seguintes.

[16] Ibid., 6: pp. 449, 452 e seguintes.

[17] Ibid., 7: p. 373.

sofrimento terrível infligido pelas conquistas mongóis a milhões de homens levou a consequências de proporções mundiais históricas, liberando a Europa da estreiteza intelectual e espiritual em que tinha decaído depois da queda do Império Romano do Ocidente.[18]

Finalmente, os artigos de Pelliot serviram, em suas próprias palavras, para esclarecer a situação do cristianismo na Ásia Central e no Extremo Oriente nos séculos XIII e XIV. Seus escritos decorreram das descobertas recentes de documentos na Biblioteca do Vaticano, entre os quais a carta original persa de Kuyuk Khan a Inocêncio IV ocupa um lugar de proeminência. Também tornaram possível uma transcrição e tradução do novo texto, uma análise minuciosa do selo e uma comparação do preâmbulo dessa carta de pouco encontrada com os preâmbulos já conhecidos. Não concordamos, como se tornará evidente do texto que se segue, com todos os pontos das análises e conclusões de Pelliot, mas seu tratamento do preâmbulo e sua ênfase em sua legitimidade têm sido, entretanto, o modelo para nossa análise do conteúdo das fórmulas legais dessas cartas.

II. Identificação dos documentos

Qualquer investigação mais extensa dessas cartas e editos pressupõe uma identificação dos documentos como unidades formais, assim como a determinação de sua natureza. A chave para a solução dessas questões acerca dos pré-requisitos foi encontrada na análise dos preâmbulos. Este método foi desenvolvido pela primeira vez por Pelliot em sua análise das cartas persas originais, escritas por Kuyuk Khan a Inocêncio IV, e aplicado a documentos adicionais. Estamos empregando o mesmo método, embora nossas conclusões difiram consideravelmente das desse excelente orientalista; ainda assim,

---

[18] Ibid., p. 414.

não se deve esquecer que a ele devemos o método pelo qual chegamos a essas conclusões.

A questão dos preâmbulos

As cartas dos khans dirigidas aos poderes ocidentais são introduzidas por sequências de termos que são evidentemente fórmulas legais. Combinei várias dessas fórmulas extraídas dos textos latinos e as dispus de um modo que revela a natureza paralela de sua estrutura:

A. Dei fortitudo
omnium hominum imperator
magno pape
litteras
certissimas atque veras.

B. Per virtutem eternam Dei
per magnum mundum Moallorum
preceptum
Mangu Khan
sit domino Francorum regi Lodovico, etc.
ut intelligant verba nostra.

C. Dispositione divina
ipsius chaam transmissum
baiothnoy
verbum
Papa
ita scias.

D. Per potentiam Dei excelsi
missi a rege terre chan
verba
Elchelthay [*sic*]
Regi magno etc.
Ex hoc rogo [*sic*] recipiat salutationes istas, ut sint grate apud ipsum.

[A. Poder de Deus
imperador de todos os homens
ao grande papa
uma carta
inequívoca e verdadeira.

B. Pelo poder do Deus eterno
sobre o grande mundo dos moales (mongóis)
um mandado
de Mangu Khan
(para ser entregue) ao senhor da França, rei Luís, etc.
para que possam entender nossos mandados.

C. Pela divina disposição
do próprio khan é transmitida
baiothnoy
o mandado
oh, papa,
que deves saber.

D. Pelo poder de Deus nas alturas
enviado pelo rei da terra o khan
ordena
Elchelthay (*sic*)
ao grande rei etc.
portanto desejo a ele que receba estas saudações de modo que nelas encontre prazer.]

As fórmulas A e B foram extraídas das cartas do khan, as fórmulas C e D, das cartas dos altos comandantes militares. As fórmulas são aparentemente postas juntas de acordo com um certo plano, e, quando estão completas, provavelmente contêm os seguintes elementos:

a) uma invocação de Deus;

b) uma referência ao regente do mundo;

c) nome do remetente;

d) nome do destinatário;

e) uma fórmula de ordem (*Verbum, preceptum*);

f) uma fórmula exigindo o reconhecimento do destinatário.

A sequência não é sempre a mesma nos textos latinos, e um ou outro elemento pode ser deturpado ou completamente omitido. A fórmula A, por exemplo, não menciona o nome do khan que enviou a carta; e está ausente também em A a fórmula que exige o reconhecimento pelo destinatário, a não ser que as palavras "certissimas atque veras" [inequívocas e verdadeiras] sejam a versão deturpada da fórmula. No preâmbulo B a referência ao imperador não é muito clara. O preâmbulo D fica de fora por causa de seu tom excepcionalmente cortês, exigindo reconhecimento. A despeito de tais diferenças, entretanto, os preâmbulos A até D permitem supor razoavelmente que eles se referem ao mesmo ou a textos mongóis similares.[19]

A carta persa original (doc. 1)

A solução do problema pode ser consideravelmente auxiliada por uma análise da carta persa original de Kuyuk Khan, publicada por Pelliot. Massé e Pelliot decifraram a carta e Pelliot dá a seguinte tradução do preâmbulo:

> Dans la force du ciel éternel,
> (nous) le Khan océanique du grand peuple tout entier
> notre ordre.
> Ceci est un ordre envoyé au grand Pape
> pour qu'il le connaisse et le comprenne.
>
> [Pelo poder do céu eterno,
> (nós) o khan universal de todos os grandes povos
> nossa ordem.

[19] A análise seguinte se refere com numerais arábicos aos documentos com números correspondentes no apêndice.

Isto é uma ordem enviada ao grande papa
para que ele a conheça e entenda.]

Esse preâmbulo está escrito em duas línguas. As primeiras três linhas estão em turco. A quarta e quinta estão escritas em persa, a mesma do corpo principal da carta. Não temos ideia do que causou esse arranjo linguístico. Pelliot aventa uma teoria que parece plausível: os mongóis não queriam usar o persa ao apresentarem uma fórmula sagrada, por ser o persa a língua dos maometanos; a língua mongol era, por outro lado, completamente desconhecida no Ocidente; além disso, é pouco provável que tenha sido escrita em caracteres árabes. O turco tinha a vantagem de ser relacionado linguística e culturalmente à língua mongol e provavelmente fazia uso frequente de caracteres arábicos.[20]

Se aceitarmos essa teoria, teremos de concluir que o preâmbulo, com exceção da identificação do destinatário e da fórmula que exige reconhecimento, pode ter tido, por causa de seu caráter sacro, uma forma muito rígida e ter sido usado sem alterações como uma introdução aos documentos de natureza similar. Segue-se, além disso, que a fórmula, uma vez fixada em seu estado original, pode ser empregada na interpretação das cartas preservadas apenas em textos latinos.

O fato de que o preâmbulo mongol-persa pode ser de confiança para apresentar o texto mongol adequadamente é corroborado pelo texto do selo imperial, que foi escrito na língua mongol e foi afixado à carta em dois lugares. O texto do selo e o texto do preâmbulo apoiam-se mutuamente. Na versão de Pelliot diz o texto do selo:

Dans la force du ciel éternel
du khan océanique du peuple des grands Mongols,
l'ordre.

[20] Pelliot, "Les Mongoles et la Papauté" [Os mongóis e o papado], p. 27.

S'il arrive à des peuples soumises [*sic*] et (des peuples) révoltés,
qu'ils le respectent et qu'ils craignent.[21]

[Pelo poder do céu eternal
do khan universal dos povos dos grandes mongóis,
a ordem.
Se alcança povos subjugados e (povos) em revolta,
que eles a respeitem e temam.]

O texto mongol do selo confirma a correção das três linhas turcas do preâmbulo, e corrobora também as duas linhas persas como partes de toda a fórmula introdutória. Portanto, Pelliot teve boa razão para basear sua interpretação dos textos latinos no preâmbulo turco-presa.

A carta de Kuyuk Khan a Inocêncio IV (doc. 2)

Não se encontram nenhumas dificuldades particulares ao se analisar a introdução à carta latina de Kuyuk Khan a Inocêncio IV (ver a fórmula A acima) confiada à missão de Pian de Carpini. A estrutura do preâmbulo latino corresponde, no todo, à do preâmbulo turco-persa. Precisamente por essa razão, é de alguma importância para uma maior análise, porque, pela comparação dos textos latino e turco-persa, podemos ter uma ideia do grau a que uma tradução latina podia desviar-se do texto mongol original, mesmo que o processo de tradução estivesse sob supervisão próxima dos secretários da Chancelaria Imperial Mongol. Temos também uma impressão geral dos limites dentro dos quais é seguro conjecturar acerca do significado dos originais mongóis que formam a base das traduções latinas. Está faltando, e.g., na primeira linha do preâmbulo latino o atributo *eterni* [de eterno] em "Dei... fortitudo" [poder de Deus]. Houve também visíveis dificuldades em traduzir o mongol *dalai-khan*, que Pelliot traduziu de maneira

[21] Ibid., p. 22, com uma emenda em 127.

muito questionável como "océanique Khan". A exigência de reconhecimento parece ter sido reduzida a algo obscuro como "certissimas atque veras". Mas mesmo se apontamos todas as deficiências do texto latino, no entanto, ele transmite uma ideia geralmente correta da fórmula original e certamente não lhe deturpa o sentido, para fazê-la irreconhecível. Este fato deverá ser lembrado quando agora seguirmos o argumento de Pelliot concernente aos outros preâmbulos, que apresentam problemas mais difíceis para o intérprete.

O edito de Kuyuk Khan (doc. 4)

O primeiro dos preâmbulos que Pelliot atacou foi a fórmula do documento 4, atribuível a Kuyuk Khan e juntada por Baichu Noyon em sua carta a Inocêncio IV. O preâmbulo diz assim:

> Per preceptum Dei vivi
> Chingischam filius Dei dulcis et venerabilis
> dicit quia
> Deus excelsus super omnia, ipse Deus immortalis
> et super terram Chingischam solus dominus.
>
> [Por mandado do Deus vivo
> Gêngis Khan, doce e venerável Filho de Deus,
> diz que
> Deus nas alturas (está) acima de tudo, sendo ele imortal
> e na terra é Gêngis Khan o único senhor e mestre.]

Pelliot sugere (o que acredito esteja errado) que este documento é uma carta do mesmo tipo que os documentos 1 e 2; é de opinião que a primeira linha "Per preceptum Dei vivi" corresponde à primeira linha do original mongol que diz em sua versão "Dans la force du ciel éternel". A linha "dicit quia" corresponde à palavra mongol *yarlik* (edito), traduzida em outros textos latinos por "verbum", "verba" ou "litterae".

Surgem dificuldades, entretanto, a respeito da linha "Chingischam filius Dei dulcis et venerabilis". Esta linha deveria corresponder à designação mongol do escritor. Mas seria absurdo atribuir a carta a Gêngis Khan, pois ele morreu em 1227, e a carta foi enviada, sem dúvida, por Kuyuk Khan. Pelliot não exclui a possibilidade de que o nome seja uma interpolação ou um engano de um copista, mas acha insatisfatória esta explicação por razões que discutiremos a seu tempo. Nem ele acredita que as palavras "filius Dei" sejam uma parte genuína do texto; sugere que elas se insinuaram aí porque a palavra mongol *kagan* foi confundida com uma palavra persa de som semelhante, *fag-fur*, empregada para designar o imperador da China, e que, de fato, significa "Filho do Céu". O restante do preâmbulo, acredita ele ser uma paráfrase mal feita de uma fórmula mongol encontrada em textos posteriores (depois de 1276) e que significa "dans l'appui de la protection de la grande Fortune" [escudado pela proteção da Fortuna poderosa]. De acordo com esta emenda, o texto do preâmbulo deveria ser lido assim:

> Dans la force du ciel éternel,
> dans l'appui de la protection de la grande Fortune,
> le qagan (océanique)
> notre ordre.
>
> [Pelo poder do céu eterno
> contando com a proteção da Fortuna poderosa
> o qagan (universal)
> nossa ordem.]

O texto de Rubruquis (docs. 7 e 8)

Pelliot não fica muito feliz com sua própria sugestão de que os responsáveis pela designação de Gêngis Khan como o remetente da carta sejam interpolações ou erros de ortografia. Há manuscritos da carta trazidos por Pian de Carpini que mostram que erros desse jaez são possíveis, mas há, por outro

lado, a carta trazida por Rubruquis de Mangu Khan para São Luís. Esta carta começa com uma fórmula muito similar, que reza assim:

> Preceptum eterni Dei est:
> in celo non est nisi unus Deus eternus,
> super terram non sit nisi unus dominus Chingischan.
> Filii Dei hoc est verbum.
>
> [É a Ordem do Deus eterno:
> no céu não há senão um único Deus eterno,
> na terra não há senão um único senhor e mestre, Gêngis Khan.
> Isto é mandado do Filho de Deus.]

Não pode haver nenhuma dúvida de que aqui o tradutor quis referir-se a Gêngis Khan, porque Rubruquis deixa escapar alguns comentários acerca do significado do nome Gêngis. É necessário, portanto, outra explicação, e Pelliot sugere que o original mongol devia conter em si algum tipo de dica para o nome de Gêngis Khan. Ele apresenta a teoria de que o texto mongol [original] devia conter a fórmula já mencionada: "dans l'appui de la protection de la grande Fortune" e que "Fortune" se referia à fortuna de Gêngis Khan. Neste caso, a fórmula de fato invoca Gêngis Khan, e o tradutor não fez nada senão traduzir explicitamente um significado implícito. Mesmo essa explicação não satisfaz inteiramente Pelliot, que a apresenta "com sérias reservas". Reconhece, no entanto, que, a não ser por essa interpretação, o aparecimento do nome de Gêngis Khan seria inexplicável.[22]

Concordo com Pelliot que a explicação é insatisfatória – e por várias razões. Primeiro de tudo, é a questão da técnica de interpretação: quase todo fragmento do preâmbulo exige explicações complicadas e a crença de que vários erros foram cometidos, a fim de produzir o significado desejado. E quando,

---

[22] Ibid., p. 124.

depois de muito esforço, temos ao menos um texto trabalhável, sua acurácia é ameaçada por um preâmbulo que difere substancialmente da fórmula usada pelos originais mongóis e turco-persas. Essa explicação pode servir para a carta de Kuyuk dirigida a Baichu Noyon, que a entregou ao papa juntamente com sua própria carta. É lógico que os khans, quando escreviam a seus chefes militares, empregavam um preâmbulo diferente daqueles que empregavam quando escreviam para regentes estrangeiros. Parece-me muito duvidoso, entretanto, que a carta de Mangu Khan a São Luís devesse ter uma fórmula diferente daquela da carta de Kuyuk a Inocêncio IV, escrita apenas alguns anos antes, se o preâmbulo era considerado como sacro a tal ponto que a Chancelaria Imperial temia traduzi-lo em persa numa carta escrita nessa língua.

Proponho, portanto, outra solução, que se intromete numa leitura mais atenta da carta de Mangu Khan a Luís. Aproximadamente no começo do segundo quarto do documento transmitido por Rubruquis lemos:

> Per virtutem eterni Dei
> per magnum mundum Moallorum
> preceptum
> Manguchan
> sit domino Francorum Regi Lodovico etc.
> ut intelligant verba nostra.
>
> [Pelo poder de Deus eterno
> sobre o grande mundo dos moalli (mongóis)
> a ordem
> de Mangucã (*sic*)
> (para) ser (enviada) ao senhor da França, rei Luís, etc.
> para que eles entendam nossos mandados.]

Aqui temos uma fórmula (apresentei-a antes nesta seção como fórmula B) que parece estar muito mais próxima de um preâmbulo do tipo da carta persa do que a fórmula introdutória

do documento apresentado por Rubruquis. Não sendo um orientalista, não posso provar minha tese linguisticamente, mas quero enfatizar que apenas a segunda linha do preâmbulo é obscura e não deixa a fórmula mongol brilhar de uma maneira que eliminaria toda dúvida. Mas essa é precisamente a linha que, no texto latino de Pian de Carpini, feito sob a supervisão da Chancelaria Imperial, também deixa muito que desejar. Em ambos os casos, uma pessoa de origem latina evidentemente não sabia o que fazer da palavra *dalai* (*océanique*). Quanto ao resto, a linha no texto de Carpini contém o título do khan, mas deturpa o "grande povo" (que é, como provado pelo selo, o povo mongol) em "omnes homines", enquanto o texto de Rubruquis não contém o título do khan, mas traduz razoavelmente bem o "magnum mundum Moallorum".

Diante desses fatos, acho que é razoável dizer que o preâmbulo formal da carta de Mangu Khan a São Luís deve ser procurado não no começo da carta transmitida por Rubruquis, mas no meio de seu texto, começando com as palavras "Per virtutem eterni Dei" [Pelo poder de Deus eterno]. Além disso, como é pouco provável que uma introdução formal a uma carta seja encontrada no meio de seu corpo, somos forçados a concluir que o texto de Rubruquis não constitui *um* documento, como se tem acreditado geralmente, mas consiste em *dois*, i.e., a carta começando com o preâmbulo há pouco analisado, e outro documento que *não é* uma carta do tipo que pareceu nascer do original persa.

Se aceitarmos essa teoria, desaparecem todas as dificuldades. Temos uma carta do khan, cujas palavras introdutórias correspondem aos preâmbulos autenticados, ao menos tanto quanto as traduções latinas da carta de Carpini correspondem à carta [original] persa. E não são necessárias teorias arrojadas e insatisfatórias para interpretar o começo do texto de Rubruquis como um preâmbulo, pela simples razão de que o primeiro documento não é uma carta na forma agora familiar.

A natureza do primeiro documento contido no texto de Rubruquis, investigaremos mais tarde. Neste ponto, quero apenas

reenfatizar o que Pelliot reconhecera antes: a fórmula introdutória do texto de Rubruquis está intimamente relacionada com a do documento que Baichu Noyon enviou ao papa como o edito do khan (doc. 4). O documento começa com as palavras: "Per preceptum Dei vivi"; o documento de Mangu Khan (nº 7) começa com as palavras: "Preceptum eterni Dei est". A palavra *preceptum* corresponde, assim como no preâmbulo da carta, ao conceito legal mongol de *yarlik* (edito), e devemos, portanto, referir-nos a esses documentos doravante como "editos", a fim de distingui-los mais claramente das "cartas".

Os preâmbulos dos documentos 3 e 5

Os preâmbulos das cartas dos comandantes militares Baichu Noyon e Aldjigiddai lançam mais luz na questão. As primeiras linhas, "[Dispositione] divina" e "[Per] potentiam Dei excelsi", correspondem aparentemente, em seu sentido geral, à primeira linha das cartas de Kuyuk e de Mangu. A segunda linha, entretanto, causou enorme problema a Pelliot, porque ele persistiu em trabalhar sob o fundamento de que todos os documentos eram "cartas", e que todas as "cartas" deveriam ter a mesma fórmula introdutória. Diz a segunda linha: "ipsius Chaan transmissum" e "missi a rege terre chan". Pelliot tenta explicá-las como uma analogia com certas fórmulas posteriores, particularmente com o Preâmbulo de uma carta de 1289 de Arghun Khan a Filipe, o Justo. Esta carta, cujo original mongol foi preservado, abre com as palavras:[23]

> Par la force du ciel suprême
> Par la grâce du Khakan
> Paroles de moi Argoun.
>
> [Pelo poder do céu supremo
> Pela graça do Khakan
> Palavras minhas Argoun.]

---

[23] Tradução de Abel-Rémusat, *Mémoires*, 7: p. 336.

Abel-Rémusat já tinha chamado a atenção para o fato de que, a despeito da mudança na situação política geral, os Il-khans da Pérsia usavam a mesma fórmula usada pelo simples comandante militar Baichu Noyon.[24] Pelliot concorda com ele, mas, ao aprofundar esse tema, cai em certas dificuldades. Se o preâmbulo da carta de Baichu Noyon (doc. 3) é tratado como uma analogia com a fórmula da carta de Arghun, Pelliot chega a esta reconstrução:

> Par la disposition divine du qagan lui-même
> la parole de Baiju (est)
> transmise.
> Pape, sache ceci.
>
> [Pela disposição divina do próprio qagan
> a palavra de Baichu (é)
> transmitida.
> Papa, fica sabendo isto.]

Entretanto, se fosse assim reconstruída, a costumeira primeira linha da fórmula ficaria de fora. Para conseguir uma fórmula completa [a correspondente à introdução das cartas imperiais], Pelliot nos dá uma escolha entre duas suposições. Ou temos de presumir que a palavra *transmissum* é um erro de impressão e tomou o lugar de outra palavra que traduziu mais adequadamente o *sur-dur* ("dans la Fortune" ou "par la grâce") mongol, ou "dispositione divina" é a tradução de *sur-dur* e a primeira linha "Dans la force du ciel éternel" desapareceu por alguma razão ou outra no processo de tradução ou de cópia da carta.[25]

De novo, como no caso anterior, Pelliot não está satisfeito. Em estudos posteriores ele nota que a carta de Aldjigiddai (doc. 5) tem a mesma fórmula introdutória da carta de Baichu (doc. 3).[26] Neste caso, também, diz a fórmula latina:

---

[24] Ibid., pp. 367 e seguintes.

[25] Pelliot, "Les Mongoles et la Papauté", p. 129.

[26] Ibid., pp. 166 e seguintes.

Per potentiam Dei excelsi
missi a rege terre chan
verba etc.

[Pelo poder de Deus no alto
enviado pelo rei da terra khan
mandados etc.]

Pelliot chega a acreditar estar certo em corrigir a fórmula anterior à luz desta; supõe que *transmissum* na carta de Baichu é devido a um erro do escriba e que *missi* é a melhor leitura; acredita que a palavra *missi* não se refere a "verbum", mas a "baiothnoy". A suposição de que o texto latino da carta de Aldjigiddai apresenta o original mongol mais precisamente do que o preâmbulo da carta de Baichu tem a vantagem de oferecer uma fórmula que corresponde mais fielmente, em sua estrutura geral ao menos, à fórmula da carta de Arghun. Pelliot propõe a seguinte reconstrução do preâmbulo da carta de Aldjigiddai:

Dans la force du Ciel éternel
dans la Fortune du qagan,
Aljigidai [*sic*],
notre parole,
au roi de France.

[Pela força do Céu eterno
pela Fortuna do qagan,
Aljigidai (*sic*),
nossa palavra,
ao rei da França.]

Mesmo este resultado, entretanto, não é inteiramente satisfatório a Pelliot; ele conclui sua tentativa numa interpretação aceitável como se segue: "'Missi a rege terre chan' est cependant un peu une paraphrase pour désigner le haut personnage

Aljigidai [*sic*] que le qagan, 'roi de la terre', a envoyé agir en son nom et qui ne doit pas sa puissance q'à la 'Fortune' du qagan; nous aimerions à savoir ici les mots mêmes de l'original persan pour en juger" ["Enviado pelo rei da terra khan" (*sic*) é, entretanto, algo como uma paráfrase para identificar a alta personagem de Aljigidai (*sic*) enviada pelo qagan, "rei da terra", para agir em seu nome e que não deve seu poder senão à "fortuna" do qagan; gostaríamos de conhecer as palavras exatas do original persa, a fim de julgá-lo].[27]

De novo compartilho das dúvidas e das suspeições de Pelliot. Tenho sérias dúvidas de que a linha "missi a rege terre chan" [enviado pelo rei da terra o khan] possa ser compreendida como uma paráfrase de "qagan-u-su-dur" (pela graça do khan). Esta conjectura me parece ainda mais duvidosa porque uma carta foi conservada apenas em sua versão latina escrita por Arghun Khan a Honório IV.[28] Na segunda linha do preâmbulo a esta carta em latim, lemos as palavras "gratia magni Chan". Agora, se o tradutor da carta de Arghun a Honório foi capaz de traduzir as palavras "qagan-u-su-dur" bem corretamente por "gratia magni Chan" [pela graça do Grande Khan], pareceria curioso que ambos os tradutores da carta de Baichu e da carta de Aldjigiddai tivessem traduzido imperfeitamente a mesma linha e, *não conhecendo um ao outro, tivessem cometido o mesmo erro.* Já que não possuímos os originais das cartas, parece certo supor que as cartas de Baichu e de Aldjigiddai, ambas, tinham o mesmo preâmbulo, que, entretanto, diferia do preâmbulo posterior da carta de Arghun. Esta suposição não me parece um expediente insatisfatório, servindo como uma saída da dificuldade filológica, mas uma imputação do que deve ser esperado sob essas circunstâncias. Não seria inteiramente impossível, mas muito improvável, que os generais do khan, que eram seus inferiores na hierarquia militar, fizessem uso do mesmo preâmbulo formal dos Il-khans da Pérsia, cuja relação de vassalagem com os Grandes Khans

---

[27] Ibid.

[28] Abel-Rémusat, *Mémoires*, vol. 7, col. nº 6.

em Pequim era muito diferente. Já que estão faltando os textos originais, é mais plausível a suposição de que a linha "missi a rege terre chan" corresponde a um texto mongol que designa o comandante militar como um *missus regius* [emissário do rei]. Quanto ao mais, concordamos com a conjectura de Pelliot de que a fórmula da carta de Aldjigiddai deve ser preferida e que *transmissum* é um erro de impressão por *missi*.

Conclusões

Para resumir as conclusões de nossa análise, é justo dizer que a escolha de Pelliot do preâmbulo mongol como um ponto de partida para a interpretação dos documentos sob investigação é excelente, mesmo quando seu emprego termina num beco sem saída. Com a ajuda dos preâmbulos, podemos identificar e, ao menos provisoriamente, classificar os documentos. Esse método teve um sucesso admirável ao separar o corpo do texto da carta de Rubruquis – que até hoje se pensava fosse um único documento – em dois documentos claramente diversos. Portanto, deixando de lado no momento a carta de Ogul Gaimish, que foi preservada apenas como um sumário sem um preâmbulo, identificamos, para análise posterior, seis documentos:

I. Duas cartas imperiais:

1) A carta de Kuyuk Khan a Inocêncio IV, preservada num original persa e num texto em latim (docs. 1 e 2).

2) A carta de Mangu Khan a São Luís, preservada no texto de Rubruquis, que começa com as palavras "per virtutem eterni Dei" (doc. 8).

II. Dois editos imperiais enviados pelos khans:

3) O edito de Kuyuk Khan, enviado por Baichu Noyon a Inocêncio IV (doc. 4).

4) O edito de Mangu Khan, que é a primeira parte do texto de Rubruquis (doc. 7).

III. Duas cartas enviadas pelos comandantes militares:

5) A carta de Baichu Noyon a Inocêncio IV (doc. 3).

6) A carta de Aldjigiddai a São Luís (doc. 5).

Os três grupos de documentos são claramente identificados por suas introduções formais. As cartas dos khans começam com um preâmbulo que pode ser encontrado numa versão autêntica no original da carta persa de Kuyuk Khan; na tradução de Pelliot lê-se o seguinte:

> Dans la force du Ciel éternel
> (nous) le Khan océanique du grand peuple tout entier
> notre ordre.
> Ceci est un ordre envoyé au grand Pape
> pour qu'il la connaisse et la comprenne.

O edito começa com uma fórmula, como foi tipicamente encontrado no começo do edito de Kuyuk:

> Per preceptum dei vivi
> Chingiskhan filius Dei dulcis et venerabilis
> dicit quod
> Deus excelsus super omnia, ipse Deus immortalis,
> et super terram Chingiskhan solus dominus.

As cartas dos comandantes militares começam com um preâmbulo cuja forma mais confiável aparece na carta de Aldjigiddai:

> Per potentiam Dei excelsi
> missi a rege terre khan
> verbum
> Elkhelthay.
> Regi magni etc.
> Ex hoc rogo quod recipiat salutationes istas, ut sint gratae apud ipsum.

III. Ritual e direito à conquista do mundo

Nas sociedades egípcia e mesopotâmica do Oriente Antigo a ordem do império é simbolizada por um análogo da ordem do cosmos, a fundação e preservação do império como um análogo da criação do cosmos. Os rituais se relacionam com o império como algo já fundado e que existe como uma parte do cosmos. O processo pragmático da própria fundação, as guerras e conquistas que levaram ao estabelecimento do império, não se tornam ritualizados. De fato, em certas criações simbólicas, como, por exemplo, na historiogênesis egípcia, a história dinástica do Egito que precedeu a unificação dos dois reinos, embora bem conhecida de seus autores, é excluída do simbolismo. Por outro lado, no ritual mongol, a ordem do reino também é tida por existente, mas apenas como um cerne constante que deverá ser expandido pela conquista de um futuro império mundial. Através da nova potência da necessidade imperial de poder como fonte de ordem, a analogia se torna literalizada e o ser do império é transformado na práxis de seu vir a ser. No simbolismo analógico em que a ordem do império se torna transparente para uma ordem transcendente, insinua-se um novo dogmatismo de uma expansão imanente de poder; e, de maneira correspondente, às instituições da sociedade existente juntam-se as instituições de conquista ecumênica. O resultado é uma revolução da ordem internacional – intimamente relacionada com as consequências que resultam do estabelecimento de um regime de proponentes de imanência apocalípticos na Rússia ou China para a ordem internacional de nosso tempo. O imperador mongol, que está executando a ordem de Deus com a ajuda de sua Chancelaria Imperial e seu Alto Comando, é comparável, em termos de função política, a um Politburo Comunista, que age como o executor de uma filosofia da história imanentemente apocalíptica. Intimamente relacionadas são, além disso, nos mongóis e nos casos modernos, as dificuldades que surgem da tensão entre uma expansão basicamente permanente e a preservação

do cerne constante: as forças deste cerne constante não são fortes o suficiente, em termos de fontes materiais e humanas para consolidar os resultados da expansão; a expansão age retroativamente na estabilidade do cerne constante, e o peso morto das populações e culturas conquistadas afirma-se de novo depois de um período de destruição. No caso mongol, a dissolução em reinos fragmentários começou na segunda geração posterior a Gêngis Khan. No Il-khanato persa, o ritual de conquista tornou-se o ritual de historiografia no século XIII, quando Ghazan Khan (1295-1304) comissionou Rashid-ad-Din para escrever a história dos mongóis a fim de relembrar seus príncipes saciados, já não inclinados à conquista, de seu passado heroico quase esquecido. Em sua introdução à *Histoire des Mongols de la Perse* [A história dos mongóis da Pérsia] (1836), de Rashid-ad-Din, Quatremère descreve o humor decadente que motivou a comissão do trabalho: "Il [le khan] voyait avec douleur que ces compatriotes étaient tombés, à cet égard, dans une profonde et honteuse ignorance; que les hommes du plus haut rang partageaient, sur cet objet, les erreurs et les préjugés du vulgaire; que les princes, les émirs, placés à une grande distance des lieux qui avaient été le berceau de leurs familles, ne montraient plus que de l'insouciance por leur généalogie, pour la gloire de ces ancêtres, dont les noms mêmes finnissaient par échapper à ces hommes égoistes" [Ele (o khan) percebeu, com tristeza, que seus compatriotas tinham afundado a esse respeito numa ignorância vergonhosa e abismal; que os homens das mais altas posições compartilhavam, sob esse aspecto, os preconceitos da plebe; que os príncipes, os emires, que se encontravam distantes dos berços de suas famílias, não demonstravam senão desinteresse por sua genealogia, pela glória de seus antecessores, cujos próprios nomes esses homens egoístas permitiram afundar no oblívio].

O simbolismo analógico da ordem existente se rompe diante da pressão da necessidade de poder. Existe mais de um modo de decadência – o "Diálogo Meliano" narrado por Tucídides é algo que vem à mente, ou a transvaloração das ordens de impérios ecumênicos em uma ordem de poder

exclusivamente imanente que vai levar ao reino de Deus através do apocalipse judaico. No caso mongol, os polos da analogia, o cósmico-divino e o social-humano, se tornam dogmatizados como afirmações acerca de objetos: no céu reina um único Deus – na Terra reina um único imperador. O simbolismo analógico é trocado por um paralelo dogmático.

Nos documentos mongóis o dogmatismo paralelo é caracterizado como *litterae Dei*, uma ordem de Deus. No edito de Kuyuk Khan o comando diz o seguinte:

> Deus excelsus super omnia ipse Deus immortalis
> et super terram chingischam solus dominus.
>
> [Deus no alto (está) acima de tudo, acima de tudo Deus imortal
> e sobre a terra Gêngis Khan, o único senhor e mestre.]

No edito de Mangu Khan a mesma lei é afirmada como se segue:

> In celo non est nisi unus Deus eternus
> super terram non sit nisi unus dominus Chingischan.
>
> [No céu há apenas um Deus eterno
> na terra que haja apenas um senhor e mestre Gêngis Khan.]

As fórmulas apareceram diferentemente na tradução, mas o sentido original aparece claramente:

> [Tradução de Voegelin:]
> No céu há Deus, o Uno, Eterno, Imortal, Mais Alto,
> Na terra Gêngis Khan é o único e supremo Senhor.

Temos de permitir a transformação da analogia no dogmatismo para apanharmos o *momentum* inteiro. Ao contrário dos reinados cosmológicos, a ordem de Deus não diz

respeito à determinação do significado de ordem através do relacionamento com o fundamento cósmico de ordem; nem diz respeito ao problema filosófico da unidade deste fundamento que está na mente de Aristóteles quando ele cita Homero: "O reinado de muitos não é bom; [apenas] um deve reinar."[29] O significado do dogma é literalmente que a humanidade só pode existir com sentido como uma sociedade imperial; e já que não existe nenhuma sociedade imperial ecumênica, tem de ser produzida pelo crente no dogma. A linguagem peculiar do dogma revela sua origem no simbolismo chinês ou num simbolismo imperial nômade estreitamente relacionado, mesmo que na representação personalista da cabeça de Deus o nestorianismo do tipo Uighur [*uigurisch*] possa ter desempenhado um papel. Mas o dogma veio à luz pela literalização da analogia que pode funcionar como a máxima legal suprema de conquista do mundo e da qual se podem desenvolver diretamente as imagens legais da conquista.

Imperium mundi in statu nascendi *[Império mundial em seu nascimento]*

A ordem de Deus se refere a Gêngis Khan como ao único regente da Terra, quando de fato o império mongol de seu tempo, na verdade, se expande, mas ainda permanece apenas um entre muitos na terra. Da tensão entre demanda e realidade surgem algumas instituições e regulamentos legais que não podem ser classificados sob nossas categorias costumeiras de direito constitucional e internacional. No caso do império mongol não nos defrontamos nem com um império no sentido do antigo Oriente nem com um Estado moderno, um entre outros Estados, mas com um *imperium mundi in statu nascendi*, com um império mundial em seu nascimento. Territórios, regentes e povos podem estar *de facto* para além da esfera de influência da armada e da tributação mongol, mas são *de jure*

---

[29] *Metafísica*, 1076 a 5.

e potencialmente membros do império. Quando o poder do império se espalha *de facto*, a participação potencial *de jure* de poderes estrangeiros é transformada numa participação em ato *de jure* no império.

Apresentei os termos "potencial *de jure*" e "participação em ato *de jure*" no império como termos técnicos, pois sem a introdução desses termos seria incompreensível o significado jurídico preciso das Ordens Mongóis de Submissão. Os poderes europeus a quem as ordens de submissão foram dirigidas (o papa, o rei da França e outros príncipes) não podem, de acordo com a concepção imperial mongol, ser sujeitos legais do mesmo nível que os khans. A posição de um imperador mundial é exclusiva. Quando o poder do khan por acaso está face a face, em qualquer ponto, em qualquer ocasião, pela primeira vez com o poder de outro príncipe, não pode aparecer nem um estado de paz *de jure*, incluindo reconhecimento mútuo de esferas de poder, nem um estado de guerra *de jure*. Por ocasião de seu primeiro contato com o império mongol, um poder estrangeiro tem de entrar numa relação formal de submissão com o império mundial em seu nascimento. Se ele observar essa norma legal, ele se tornará um membro em ato do império. Se não obedecer, tornar-se-á um rebelde. A força que no segundo caso é dirigida a ele, que é *de facto* guerra, é *de jure*, um ato de execução imperial que compele à obediência à ordem de Deus.

Quando o império mundial em seu nascimento está face a face com outro poder e o problema da transição de participação potencial em participação em ato se torna agudo, isso estabelece um processo formal de lei em movimento. O khan fundamenta sua exigência de domínio mundial numa ordem divina a que ele também se submete. Ele não apenas tem um direito que provém da ordem de Deus, mas age de acordo com esse dever. Ele é o instrumento de Deus para a implementação do governo mundial. Os membros potenciais do império não são, portanto, simplesmente visitados pela guerra – o khan não tem nenhum direito de fazer isso – mas são formalmente notificados por meio de missões da própria ordem de Deus,

assim como de determinações que devem ser executadas de tal maneira que sua transição de membros em potência para membros em ato possa ser implementada de acordo com uma forma apresentada antes.

Não foi uniforme a reação europeia a esses comandos mongóis. Alguns príncipes, que tinham tido previamente uma ocasião de assistir mais de perto à força extraordinária da máquina de guerra mongol, chegaram rapidamente a uma compreensão excelente da revelação. Eles se submeteram a todas as ordens do governo imperial mongol e preservaram um status mais ou menos tolerável dentro do império. Outros, lamentavelmente não tendo a capacidade de compreendê-lo, viram as embaixadas mongóis e suas exigências como sinais de uma arrogância sem fundamento e um desrespeito feroz a seu direito de existência independente. Ocasionalmente, alguns desses príncipes mal avisados chegaram ao extremo de matar os embaixadores mongóis. Outros ainda, como o imperador da China e o imperador alemão, a despeito de terem sido notificados da ordem de Deus, aferraram-se a sua crença herética e errônea de que eram imperadores por seu próprio direito e se recusaram a levar a sério as ordens. Frederico II, que tinha uma tendência inata a comportamentos frívolos quanto a coisas sacras para seus contemporâneos, uma tendência posteriormente reforçada por seu comércio com os sarracenos, fez uma piada acerca da ordem de submissão que poderia ter tido consequências fatais se os mongóis não estivessem, ao tempo, ocupados alhures. O rei da França se deliciou num *bon mot* significativo: já que os tátaros provinham da Tartária, deveriam chamar-se tártaros – e o nome pegou. Em casos como estes, em que os destinatários dos comandos mostravam uma lamentável falta de compreensão para as intenções perfeitamente pacíficas e cumpridoras da lei do governo imperial mongol, que verdadeiramente estava preocupado com a ordem de Deus, tiveram de ser feitas expedições punitivas. Uma delas foi a invasão de 1241 da Europa central e oriental, o que tinha sido a causa próxima das missões papais de 1245.

O direito de expansão imperial

A ordem de Deus era a máxima suprema de um império em nascimento. Uma articulação posterior do conteúdo legal da ordem é concretizada em normas legais individuais e gerais que devem implementar sua transformação de uma teoria potencial em um império em ato. Primeiro as normas gerais:

A carta de Baichu Noyon a Inocêncio IV (doc. 3) contém a seguinte fórmula:

> Quicunque statutum audierit
> super propriam terram aquam et patrimonium sedeat
> et ei qui faciem totius orbis continet virtutem tradat.
>
> Quicunque autem preceptum et statutum non audierint sed aliter fecerint
> Illi deleantur et perdantur.
>
> [Quem quer que ouça este mandado e decreto
> que ele possua sua própria terra, água e patrimônio
> que ele se torne vassalo daquele que abrange o conteúdo do mundo todo.
>
> Mas quem quer que não ouça (este) mandado e decreto, mas aja de outro modo
> Que ele seja destruído e aniquilado.]

A fórmula contém regras gerais acerca dos casos alternativos de obediência e desobediência à ordem de Deus:

(1) Quem quer que se submeta à ordem deve ficar em paz em sua terra. (Isto é uma ordem administrativa dirigida às autoridades administrativas e concede aos governantes que se submeteram o direito de pedir ajuda, se não forem deixados em paz pelos comandantes militares e pelas outras autoridades.)

(2) Quem quer que se submeta deve jurar fidelidade ao governante da ecúmena (*virtutem tradere*). (A norma é dirigida aos poderes prestes a passar do caráter de membro potencial ao de membro em ato no império; o que é ainda mais curioso acerca desta norma é o fato de que ela menciona a designação do khan como o governante "qui faciem totius orbis continet" [que engloba o conteúdo de todo o mundo]. Esta fórmula poderia ser a tradução exata do título *dalai-khan*, que Pelliot ofereceu em sua tradução da carta persa original como "le khan océanique.")

(3) Quem quer que não se submeta deve ser destruído (uma norma sancionadora, dirigida aos órgãos executivos militares).

O mesmo conjunto de normas pode ser repetidamente encontrado, completo ou fragmentado, lançado nas mesmas fórmulas, ou em fórmulas ligeiramente diferentes, nos documentos em exame. Uma fórmula muito similar, com as escolhas alternativas invertidas, pode ser encontrada, e.g, no edito de Kuyuk Khan ao comandante militar da Rússia do sul (doc. 4):

Quicunque ergo audierit et observare neglexerit
destruetur perdetur et morietur

Et quicunque voluerit utilitatem domus suae, et prosecutus istud fuerit,
et voluerit nobis servire
salvabitur et honorabitur.

[Portanto, quem quer que ouça (isto) e não obedeça
será destruído e aniquilado e morto

E quem quer que queira ter o uso de sua casa e perseguir esse (fim)
e queira servir-nos,
será salvo e honrado.]

O mesmo edito repete a fórmula sancionadora em duas ocasiões mais, com uma ordem adicional ao comandante para, à sua discrição, aplicar as sanções:

> Et quicunque istud audire contradixerit
> secundum voluntatem tuam faciens eos corripere studeas;
>
> [E quem quer que se recuse a ouvir isso
> deves procurar, à tua discrição, apanhá-lo;]
> e:
>
> Quicunque contradixerit tibi
> venabitur et terra ipsius vastabitur.
>
> [Quem quer que te contradiga
> deve ser perseguido e sua terra devastada.]

O conjunto de normas sancionadoras parece incluir ainda certas fórmulas de maldição, algumas das quais figuram em ambos os editos. O edito de Kuyuk Khan diz:

> Quicunque non audierit hoc meum mandatum
> erit surdus
> et quicunque viderit hoc meum mandatum et non fecerit
> erit caecus
> et quicunque fecerit secundum istud meum judicium cognoscens pacem at non facit eam
> erit claudus.
>
> [Quem quer que não ouça este meu decreto
> será feito surdo
> e quem quer que veja este meu decreto e não obedeça a ele
> será feito cego
> e quem quer que (prometa) obediência, sendo familiar com esta minha decisão (outorgando) a paz, e não cumpra o prometido,
> será feito coxo.]

A fórmula do Edito de Mangu Khan é especialmente impressionante:

> Ex quo audierint preceptum meum et intellexerint
> et noluerint credere
> et voluerint facere exercitum contra nos,
> (audietis et videbitis)
> quod erunt habentes oculos, non videntes,
> et cum voluerint aliquid tenere, erunt sine manibus,
> et cum voluerint ambulare, erunt sine pedibus.
>
> [Tradução de Voegelin:]
> E os que tiverem ouvido e entendido minha ordem
> E não quiserem nela acreditar
> E quiserem opor resistência a nós
> (vereis e ouvireis),
> Terão olhos, e não verão,
> e quando tentarem apanhar algo, estarão sem mãos,
> e quando tentarem caminhar, estarão sem pés,
> Esta é a ordem do Deus eterno.

As normas gerais continuam a ser mais concretizadas pelas ordens de submissão e ameaças de punição dirigidas a certas pessoas. Podem ser encontradas em cartas dirigidas ao papa, ao rei da França e a outros governantes. A fórmula da carta persa original como apresentada na tradução de Pelliot é assim:

> A présent, vous devez dire d'un coeur sincère:
> "Nous serons (vos) sujets; nous (vous) donnerons notre force."
> Toi en personne, à la tête des rois, tous ensemble, sans exception, venez
> nous offrir service et hommage.
> A ce moment là nous connaîtrons votre soumission.
> Et si vous n'observez pas l'ordre de Dieu et contrevenez à nos ordres,
> nous vous saurons (nos) ennemis.

Voilà ce que nous vous faisons savoir.

Si vous (y) contrevenez, en quoi en connaîtrions-nous?

Dieu en connaîtra.

[No presente, deveis dizer do fundo de vosso coração:

"Seremos vossos objetos, render-nos-emos a vosso poder."

Vós, em pessoa, como cabeça de vossos reis, todos vós juntos, sem exceção, vinde oferecer-nos serviço e homenagem.

A esse tempo deveremos reconhecer vossa submissão.

E se não observardes a ordem de Deus e contravierdes nossas ordens,

nós vos teremos como (nossos) inimigos.

Isto é o que fazemos conhecido a vós

Se contravierdes (esta ordem), como saberemos o que (acontecerá)?

Deus saberá.]

O texto latino de Salimbene (doc. 2) contém a mesma fórmula; na carta de Baichu Noyon (doc. 3) a ordem individual é um pouco menor. A carta de Mangu Khan a desenvolve mais (doc. 8):

Preceptum Dei eterni est quod fecimus vos intelligere.

Et cum vos audieritis et credideritis, si vultis nobis obedire,

mittatis nuncios vestros ad nos.

Et sic certificabimur utrum volueritis habere nobiscum pacem vel bellum.

Cum per virtutem eterni Dei ab ortu solis usque ad occasum totus mundus fuerit in unum in gaudio et in pace

tunc apparebit quid sumus facturi.

Preceptum eterni Dei cum audieritis et intellexeritis et nolueritis intendere nec credere,

dicentes: "Terra nostra longe est, montes nostri fortes sunt, mare nostrum magnum est,"

et hac confidentia feceritis exercitum contra nos,

nos scire (? nescimus) quid possumus –

ille qui fecit quod difficile erat facile, et quod longe erat prope, eternus
Deus ipse novit.

[É (este) mandado de Deus eterno que vos fazemos compreender.
E quando ouvirdes e acreditardes (nisso), se quiserdes obedecer-nos,
enviai vossos embaixadores até nós.
E então nos asseguraremos se quereis estar em paz ou em guerra conosco.
Quando pelo decretò de Deus eterno todo o mundo for um
(gozando) de alegria e de paz do nascer ao pôr do sol
então surgirá o que estamos para fazer,
Quando tiverdes ouvido e compreendido o mandado do Deus eterno
e não pretenderdes (obedecer a ele) nem crerdes (nele),
dizendo: "Nosso país é bem distante, nossas montanhas são um forte (obstáculo), nosso mar é amplo e largo",
e, ficando assim confiante, levantardes uma armada contra nós –
saberemos o que queremos – (enquanto)
aquele que faz o que foi difícil, fácil, o distante, próximo, o eterno Deus, sabe.]

O ritual da expansão do império

Se o homem vive na abertura para o fundamento, sua abertura bem pode ser uma fonte de verdade que influencia suas ações num dado caso concreto, mas não é uma proposição da qual outras proposições se seguem. O dogmatismo paralelo mongol deve seu caráter específico não à abertura para a transcendência, mas à predominância da exigência de poder. A ordem de Deus é um dogma e como tal pode ser ao mesmo tempo a máxima legal suprema e o preceito supremo com respeito à ordem do mundo. Na seção precedente, representamos a concretização da máxima legal por meio de normas

individuais e gerais; nesta seção temos de investigar os esforços para concretizar e promulgar esta ordem como um preceito divino com relação à ordem do mundo. Não foi senão quando esses esforços entraram em vigor que a lei se tornou um ritual de expansão imperial.

O dogmatismo paralelo – um Deus no céu, um Senhor na terra – é a "Ordem de Deus". O dogma tem esse título em todos os documentos examinados. A carta persa original se refere quatro vezes à "ordre de Dieu", sem, entretanto, revelar-lhe o conteúdo; o texto latino (doc. 2) diz, nos trechos correspondentes, "litterae Dei". Os editos detalham claramente o próprio dogma e põem em colchetes suas palavras entre as fórmulas de abertura e de fechamento, com referências solenes ao autor da ordem. O edito de Kuyuk Khan apresenta a ordem como se segue:

> Per preceptum Dei vivi
> chingischam filius Dei dulcis et venerabilis
> dicit quia... (segue-se a ordem).

O edito de Mangu Khan diz:

> Preceptum eterni Dei est:...

e a Ordem é seguida pela fórmula:

> Filii Dei, Demugin Cingei, hoc est verbum quod vobis dictum est.
>
> [Este é o mandado do Filho de Deus, Demugin Cingei, que foi dirigido a vós.]

Outras fórmulas dizem: "praeceptum Dei stabile"; "mandatum Dei vivi et immortalis"; "praeceptum eterni Dei" [a ordem duradoura de Deus; o mandato do Deus vivo e imortal; a ordem

de Deus eterno], e assim por diante. Portanto, a máxima fundamental é ou simplesmente chamada Ordem de Deus, ou expandida para ser lida a Ordem do Filho de Deus, Gêngis Khan.

Do ápice divino emana a substância sacral que se espalha por cima da pirâmide de normas que descrevemos até o último ato executivo. O império em nascimento, então, é em todas essas suas fases uma revelação divina, começando com a ordem de Deus. O título "Filho de Deus" parece estar associado apenas a Gêngis Khan, mas seus sucessores padronizam suas próprias repetições e normas concretizantes e sanções tão intimamente à ordem de Deus que é difícil de estabelecer uma linha definitiva entre a ordem de origem divina e o estatuto humano de direito positivo. A redação das fórmulas dá a impressão geral de que os sucessores de Gênghis Khan se consideravam executores de um mandato divino e seus atos eram uma parte da manifestação divina. Portanto, não diferenciavam estritamente entre atos que emanavam do próprio Deus e atos que emanavam deles mesmos, como homens. Assim, por exemplo, o edito de Kuyuk Khan, cujas palavras de abertura chamam o dogma uma ordem de Deus e do Filho de Deus, se refere a ele mais tarde como "hoc meum mandatum" [esta minha (do khan) ordem]. A carta de Baichu Noyon fala da "ordem imutável de Deus e o estatuto dele que reina sobre todo o mundo". O texto não deixa claro se esta "ordem" se refere apenas ao dogma, que seria, fora a ordem de Deus, também a ordem do khan, ou à fórmula subsequente, acima mencionada, de submissão, que seria então uma norma posta não apenas pelo khan, mas também por Deus. A fórmula correspondente do edito de Mangu Khan conclui com as palavras: "Esta é a ordem do Deus eterno", como se a "ordem" não emanasse de maneira alguma do khan, mas somente de Deus.

O caráter sacro do processo de expansão imperial se torna claramente visível nas fórmulas e ordens de promulgação. A construção de um império mundial é mais do que uma empresa de poder político. Os editos e cartas dos khans sustentam o caminho fixado pela revelação original do dogma. A ordem de

Deus é transmitida como a palavra de Deus àqueles povos que foram privados pela malignidade do fado de ouvir falar dela. Como indicamos acima, os khans mongóis não estão em relação com outros governantes como um poder político entre outros, mas como mensageiros de Deus, iluminando o ignorante. Portanto, as ordens de submissão sempre asseguram que a ordem como tal está ligada ao anúncio da Palavra de Deus. O edito de Kuyuk Khan continua a ordem de Deus com uma ordem que a proclama:

> Volumus istud ad audientiam omnium in omnem locum pervenire
> provinciis nobis obedientibus et provinciis nobis rebellantibus.
> Oportet ergo te, o baiothnoy, ut excites eos et notifices eis quia hoc est mandatum dei vivi et immortalis.
> Incessanter quoque innotescas eis super hoc petitionem tuam
> et innotescas in omni loco hoc meum mandatum ubicumque nuncius poterit devenire.
>
> [Queremos que esta ordem alcance os ouvidos de todos em todos os lugares
> nas províncias que (se submeteram) e nos são obedientes e nas províncias em estado de rebelião contra nós.
> Assim, convém-te, oh, Baichu Noyon (Baiothnoy), excitá-los
> e avisá-los que este é o mandado do Deus
> imortal e vivente,
> Sem cessar deves comunicar a eles tua proclamação
> e deves comunicar meu decreto em todo lugar acessível
> a um emissário.]

Além disso, mais uma vez é repetido "hoc mea ordinatio perveniat ad notitiam cujuslibet ignorantis et scientis" [Que esta ordem minha se torne conhecida de qualquer um, dos ignorantes e dos sábios] e "Manifestes igitur istud o baiothnoy" [Torna isto manifesto, oh Baiothnoy]. As instruções ordenando o anúncio tomam mais de um terço do texto do edito.

O edito de Mangu Khan chega a mencionar (provavelmente, pois o texto está corrompido neste ponto e não é claro) o comando de Deus de comunicar a ordem a todas as nações:

> Quicumque sumus Moal,
> quicumque Naiman,
> quicumque Merkit,
> quicumque Musteleman,
> et ubicumque possent aures audire,
> quocumque potest equus ambulare,
> ibi faciatis audiri vel intelligi.
>
> [Na tradução de Voegelin:]
> Quem quer que seja, ou Moal (Mongóis),
> ou Naiman,
> ou Merkit,
> ou Musteleman,
> e onde quer que os ouvidos possam ouvir,
> e onde quer que um cavalo possa caminhar,
> ali será ouvido e compreendido.

As cartas concretizam o nível geral dos comandos que comunicam até os anúncios individuais dirigidos a pessoas específicas. A carta de Baichu Noyon (doc. 3) enfatiza este ponto:

> Nunc superbum istud statutum et preceptum ad vos transmittimus
>
> [Agora este soberbo decreto e mandado que estamos enviando a ti]

e então diz as consequências da fórmula de sanção. A carta de Mangu Khan a Luís IX lida com esta questão em detalhe. Primeiro lembra os destinatários de que a ordem de Deus "nec a Chingischan nec ab aliis post ipsum pervenit ad vos" [não vos alcançou, enviada ou por Gêngis Khan ou por aqueles que o sucederam]. Então explica muito cuidadosamente que

a ordem de Deus foi trazida a São Luís por seus embaixadores (referindo-se ao edito que precede a carta no documento de Rubruquis [doc. 7]). Finalmente pormenoriza a razão pela qual esse modo de proclamação tinha sido escolhido em vez de ter embaixadores mongóis entregando o edito, como era evidentemente exigido pelo ritual.

> Os dois monges que chegaram de ti a Sartac, Sartac os enviou a Baatu; Baatu, então, os enviou a nós, pois Mangu Khan é o governante de toda a nação mongol.
>
> Mas agora, para que o grande povo e os monges possam todos viver em paz e gozar de sua propriedade, para que a ordem de Deus possa ser ouvida por eles, queríamos enviar juntamente com os teus monges acima mencionados emissários mongóis. Mas eles nos responderam que a terra entre nós e ti está em guerra, e que há muitas pessoas más e más estradas ali; por isso é que temiam que não pudessem conduzir nossos emissários incólumes até tu[a terra], mas eles iriam, se tivéssemos dado a eles nossa carta que contém nossa ordem, para entregá-la ao rei Luís. Por isso é que não enviamos emissários com eles, mas, em vez disso, enviamos a ti a ordem de Deus eterno num escrito levado por teus sacerdotes.

A carta de Kuyuk Khan (docs. 1 e 2) não cita o "preceptum Dei" (a ordem de Deus), mas muitas passagens indicam que ela foi comunicada aos poderes ocidentais e que o papa devia estar familiarizado com ela. Nessa carta, assim como em outras ocasiões, a ordem de submissão é baseada na presunção de que os recipientes estão a par da ordem de Deus.

Finalmente os atos pretendidos para reforçar a aquiescência com a ordem estão definidos como manifestações da vontade divina. A carta de Kuyuk Khan (docs. 1 e 2) apresenta argumentos pormenorizados desse ponto. À expressão do desalento do papa acerca do ataque cruel e sem sentido que os mongóis fizeram aos cristãos o khan responde com a declaração de que todas as provisões do devido processo legal

(proclamação da palavra de Deus e a ordem de submissão) tinham sido observadas pelos mongóis, e que os povos em questão tinham persistido em sua descrença ignorante, mostrando-se arrogantes, organizado resistência e matado os embaixadores mongóis. A consequência natural desses malfeitos tinha sido o julgamento divino e a punição:

> Foi o Deus eterno que nesses reinos matou e destruiu os povos.
> Como poderia alguém, empregando sua própria força, sem a ordem de Deus, matar, como poderia ganhar?

A carta leva esse ponto a sério de tal modo que o papa pudesse entender os atos dos mongóis no passado. Mas o khan continua a explicar ao papa o princípio subjacente no ponto de vista mongol:

> Pelo poder de Deus,
> Todos os reinos (estendendo-se) do nascer ao pôr do sol foram concedidos a nós
> Sem a Ordem de Deus,
> Como poderia alguém fazer algo?

E finalmente o khan determina todas as futuras sanções, que virão caso o papa desobedeça a ordem de Deus, inteiramente no julgamento de Deus:

> Se contravieres (este comando),
> Como saberemos o que (acontecerá?)
> Deus o saberá.

A ameaça de sanção foi aparentemente expressa nesses termos, pois encontramos a mesma fórmula em muitos outros documentos. A carta de Baichu Noyon (doc. 3) diz: "illud nos nescimus... Deus scit" [isto não sabemos... Deus sabe], e os restos da mesma fórmula podem ser identificados no texto corrompido no final da carta de Mangu Khan.

Conclusões

Na concepção de império de Gêngis Khan e na de seus sucessores, a concepção analógica de uma ordem existente dissolve-se e literaliza-se pela necessidade de poder. O resultado é uma nova experiência de ação ordeira, que encontra expressão no dogmatismo paralelo da ordem de Deus. Este dogmatismo pode funcionar como a máxima legal suprema assim como o preceito supremo máximo com relação à ordem mundial.

Tanto quanto importe a função jurídica desse dogmatismo, nossa análise mostrou que os documentos preservados não são textos primitivos e arrogantes, mas atos muito bem pensados, atestando um alto grau de racionalidade de cultura legal. Entre todos os documentos preservados de empresas imperiais ecumênicas, os documentos mongóis são, falando juridicamente, os mais bem desenvolvidos. A concepção de um *imperium mundi in statu nascendi*, um império mundial em nascimento, não pode ser classificada sob as categorias do direito internacional e constitucional ocidentais, mas não é, por isso, obscura. Pode ser racional e adequadamente expressa com termos como "império em potência e em ato" e "potencialmente *de jure*" e "membro *de jure* em ato" no império. Os problemas dos níveis de lei e de concretização da ordem de Deus, de norma geral, de norma individual e do ato de execução, assim como a dicotomia entre normas sancionadas e sancionadoras, são claramente formulados. Um alto grau de formalismo legal permite a repetição de fórmulas individuais, mas não oferece nenhuma palavra além do que diz respeito à relevância legal da linguagem da fórmula.

A limpidez de elaboração dos documentos torna possível esclarecer a relação jurídica mútua entre esses documentos. Certas seções dessas assim chamadas cartas pertencem claramente à categoria de correspondência no sentido de que elas são respostas a cartas recebidas e se referem a seu conteúdo. Entretanto, no total, não são nem cartas privadas nem notas diplomáticas em termos de direito internacional, mas atos legais de expansão imperial. São legalmente passos formais

num procedimento destinado a transformar um membro potencial *de jure* num membro atual *de jure* do império. Contêm, assim, (1) uma demanda de que a ordem de Deus seja obedecida através da obtenção de caráter de membro de um império em ato e (2) instruções concernentes às consequências legais da obediência ou da desobediência.

O despacho da ordem de submissão pode ser combinado com a entrega de um instrumento legal, o edito (*yarlik*), que suplementa a ordem por instruções precisas referentes às bases legais da ordem. A referência a Deus e a Gêngis Khan, o Filho de Deus, permite-me presumir que aquilo com que estamos lidando a respeito da ordem de Deus e da fórmula geral de consequências alternativas são fragmentos da *yassa* [*sic*] de Gêngis Khan. A carta persa original parece também apoiar essa presunção, porque ela incentiva os que aspiram a tornar-se futuros membros em ato do império a irem até Karakorum para receber mais ordens fundadas na *yassa*. Se essa presunção estiver correta, os editos seriam instruções acerca de artigos individuais da *yassa* de Gêngis Khan necessários para a compreensão jurídica das ordens de submissão, e as assim chamadas cartas seriam [com exceção da carta de Aldjigiddai] ordens de submissão baseadas na *yassa*.

No que diz respeito à função ritual do dogmatismo, já se disse o bastante acerca da sacralidade que emana da ordem de Deus até os níveis da hierarquia legal, até chegar, embaixo, no ato de execução. Em conclusão, necessita-se de um comentário, pois isso não é supérfluo, dado o presente estado da ciência política. Um cético poderia argumentar que a ordem de Deus é uma "invenção de um sujeito esperto" no sentido do *Crítias* de Platão, que não é nada mais do que uma pretensão cínica por trás da qual está funcionando uma vontade nua de conquista dos khans, e que, consequentemente, não podemos falar de um ritual. Essa objeção, entretanto, pode ser combatida pelo fato de que as mesmas estruturas simbólicas e experiências podem ser encontradas em todas as teorias de império ecumênico, mesmo que não num tão

alto grau de desenvolvimento racional, e especialmente nos ecumenismos ideológicos modernos. Em todos esses casos a simbolização analógica é forçada a decair e é literalizada pela necessidade de poder. Agora, eu não negaria de maneira alguma, na verdade afirmo enfaticamente, que o processo de transformação da analogia em dogmatismo não se realiza sem uma fraude intelectual. Na verdade, as formas desta fraude estão tão intimamente determinadas pela estrutura de dogmatismo que elas voltam como fenômeno típico. Então, por exemplo, falamos ironicamente das intenções "de paz e amor" do governo imperial mongol numa alusão ao lugar-comum comunista das "nações de paz e amor", em oposição às quais todas as nações e governos que não se submetem voluntariamente aos sectários comunistas são imperialistas desastrados e fomentadores de guerras. Mas meu comentário foi mais do que uma comparação sugestiva, pois o amor da paz e o oferecimento de paz são, de fato, o tópico dos editos e das cartas. "Se quiseres a paz ('si pacem suscipitis') e se te submeteres a nós, então, não te atrases em vir até nós e fazer a paz ('pro pace facienda'); então saberemos que queres a paz conosco ('vultis pacem habere'). Se... entretanto, não vieres, então saberemos que queres estar em guerra conosco" (doc. 2). Aquele que quer paz submete-se ao khan, aquele que executa a Ordem de Deus; o mesmo que hoje, aquele que ama a paz submete-se aos executores da metafísica da história comunista. O que oferece resistência, ou quer apenas ser deixado em paz, quer a guerra. A vítima de agressão é o agressor. Portanto, a fraude é então a natureza do caso, i.e., pelo dogmatismo de uma vontade expansiva, sem fronteiras, do poder. Mas essa fraude intelectual só pode ser levada a efeito com convicção por seus iniciadores – e pode até encontrar vítimas que gostem disso – porque é construída na experiência verdadeira de uma força transcendente de autoridade de ordem. Mesmo a corrupção da ordem pela necessidade de poder ainda obtém sua autoridade de uma experiência verdadeira de ordem através da abertura para o fundamento do ser.

IV. Os documentos

Duas vezes no passado os textos mongóis foram coligidos: em 1741 por Mosheim, entre 1822 e 1824 por Abel-Rémusat. Ambas as coleções estão incompletas, e os textos coligidos não são os melhores. Os artigos de Pelliot apresentam textos excelentes; entretanto, alguns deles são na verdade representados apenas pelos preâmbulos. A coleção seguinte persegue dois objetivos: primeiro de tudo, deve compreender todos os textos conhecidos hoje; em segundo, deve compreender o melhor dos textos atualmente disponíveis.

1. A carta de Kuyuk a Inocêncio IV: a versão persa[30]

Este texto é a tradução francesa de Pelliot da versão persa da carta:

> Dans la force du Ciel éternel, (nous) le Khan océanique du grand peuple tout entier; notre ordre.
>
> Ceci est un ordre envoyé au grand pape pour qu'il le connaisse et le comprenne.
>
> Après en avoir tenu conseil dans les... des territoires du karal, vous nous avez envoyé une requête de soumission, que nous avons entendue de vos ambassadeurs.
>
> Et si vous agissez selon vos propres paroles, toi qui est le grand pape, avec les rois, venez ensemble en personne pour nous rendre hommage, et nous vous ferons entendre à ce moment-là les ordres (résultant) du *yassa*.
>
> Autre (chose). Vous avez dit que si je recevais le baptême, ce serait bien; tu m'en as informé moi-même et tu m'as envoyé une requête. Cette tienne requête, nous ne l'avons pas comprise.

[30] Pelliot, "Les Mongoles et la Papauté" [Os mongóis e o papado], p. 16.

Autre (chose). Vous m'avez envoyé ces paroles: "Vous avez pris tous les territoires des Mājar et des kiristan; je m'en étonne. Dites-nous quelle était la faute de ceux-là?" Ces tiennes paroles, nous ne les avons pas comprises non plus. L'ordre de Dieu, Chingis-khan et le Qā'ān l'ont envoyé tous deux pour le faire entendre. Mais à l'ordre de Dieu (ces gens) n'ont pas cru. Ceux-là dont tu parles ont même tenu un grand conseil (?), ils se sont montrés arrogants et ont tué nos envoyés-ambassadeurs. Dans ces territoires, les hommes (c'est le) Dieu éternel qui les a tués et anéantis. Sauf par l'ordre de Dieu, quelqu'un, par sa seule force, comment tuerait-il, comment prendrait-il?

Et si tu dis: "je suis chrétien; j'adore Dieu; je méprise et... (les autres,)" comment sais-tu qui Dieu absout et en faveur de qui il octroie la misericorde, comment le sais-tu pour que tu prononces de telles paroles?

Dans la force de Dieu, depuis le soleil levant jusqu' à son occident, tous les territoires nous ont été octroyés. Sauf par l'ordre de Dieu, comment quelqu'un pourrait-il rien faire? A présent, vous devez dire d'un coeur sincère: "Nous serons (vos) sujets; nous (vous) donnerons notre force." Toi en personne, à la tête des rois, tous ensemble, sans exception, venez nous offrir service et hommage. A ce moment-là nous connaîtrions votre soumission. Et si vous n'observez pas (?) l'ordre de Dieu et contrevenez à nos ordres, nous vous saurons (nos) ennemis.

Voilà ce que nous vous faisons savoir. Si vous (y) contrevenez, en quoi en connaîtrions-nous? Dieu en connaîtra. Dans les derniers jours de jumada le second de l'anne'e 644 (3-11 novembre 1246).

[Pelo poder do Céu eterno, (nós), o Khan universal de todo o grande povo (esta é) nossa ordem.

Esta é nossa ordem enviada ao grande papa para que ele saiba e compreenda.

Depois de ter deliberado sobre isso nos... territórios do *karal* [i.e., nosso império], mandastes-nos um pedido de submissão que ouvimos de vossos embaixadores.

E se agirdes de acordo com vossas próprias palavras, vós, que sois o grande papa, juntamente com os reis (vireis) juntos pessoalmente para render homenagem a nós, e comunicaremos a vós nesse ponto as ordens que provêm do *yasa* [*sic*; o edito do khan].

Outra (coisa). Dissestes que se eu recebesse o batismo, isso seria bom; informastes a mim disso vós mesmo e me enviastes um pedido. Este vosso pedido não o entendemos.

Outra (coisa). Enviastes a mim estas palavras: "Tomastes todos os territórios dos magiares e dos cristãos; acho isso espantoso. Dizei-nos, qual foi a falta deles?" Estas vossas palavras, também não as entendemos. O comando de Deus, tanto Gêngis Khan quanto o Qa'an enviraram-no para ser entendido. No entanto (esses homens) não acreditavam na ordem de Deus. Esses homens dos quais falais chegaram a fazer um grande concelho (?). Revelaram-se arrogantes e mataram nossos embaixadores enviados. Nesses territórios (foi) o Deus eterno que os matou e aniquilou. Exceto pela Ordem de Deus, como poderia alguém, por seu próprio poder, matar, como poderia ganhar?

E se disserdes: "Sou um cristão; adoro Deus; desprezo e... (os outros)", como sabeis a quem Deus absolve e a quem ele concede mercês, como sabeis isso para que faleis tais palavras?

Pelo poder de Deus todos os reinos (que vão) do nascer ao pôr do sol foram concedidos a nós. Sem a Ordem de Deus, como poderia alguém fazer algo? No presente, deveis dizer do fundo de vosso coração: "Seremos vossos objetos; render-nos-emos a vosso poder." Vós, em pessoa, como cabeça de vossos reis, todos vós juntos, sem exceção, vinde oferecer-nos serviço e homenagem. A esse tempo deveremos reconhecer vossa submissão. E se não observardes (?) a ordem de Deus e

contraviercles nossas ordens, nós vos teremos como (nossos) inimigos.

Isto é o que fazemos conhecido a vós: se contravierdes (esta ordem), como saberemos o que (acontecerá)? Deus saberá.

Nos últimos dias da jumada do *segundo* do ano 644 (3-11 de novembro de 1246).]

2. *A carta de Kuyuk a Inocêncio IV: a tradução latina*

A tradução latina desta carta foi feita de um original mongol sob a supervisão da Chancelaria Imperial Mongol. O frei Pian de Carpini dá toda a informação necessária do processo pelo qual a tradução foi obtida.

In die autem beati Martini iterum fuimus vocati, et venerunt ad nos Kadac, Chingay et Bala pluresque scriptores praedicti, et nobis litteram de verbo ad verbum interpretati fuerunt: et cum scripsissemus in latino faciebant sibi per singulas orationes interpretari, volentes scire si nos in verbo aliquo erraremus; et cum ambae litterae fuerunt scriptae, fecerunt nos legere semel et secundo ne forte minus aliquod haberemus, et dicerunt nobis: "Videte quod omnia bene intelligatis, quia non expediret quod non intellegeretis omnia, quia debetis ad tam remotas provincias proficisci." Et cum respondissemus: "Intelligimus omnia bene", litteras in sarracenico rescripserunt, ut posset aliquis inveniri in partibus istis qui legeret eas si Dominus Papa vellet.

[No dia do beato Martinho fomos chamados de novo, e fomos visitados por Kadac, Chingay e Bala e pelos escribas já mencionados, e eles interpretaram para nós a carta, palavra por palavra: e porque escrevemos em latim, eles nos fizeram interpretar para eles cada oração, ávidos em saber se tínhamos errado em uma ou outra palavra: e quando ambas as cartas foram escritas, eles nos fizeram ler (nossa tradução) uma vez e outra vez, para verificar se omitíramos alguma coisa, e nos disseram: "Vede que entendais tudo muito bem, porque

não seria útil se não entendêsseis tudo, porque tendes de ir para regiões tão remotas." E quando respondemos: "Entendemos tudo muito bem", eles retraduziram as cartas (o original mongol e a tradução latina) em persa, de tal modo pudesse ser encontrado alguém naquelas partes capaz de lê-las, se o Papa assim o quisesse.]

O texto latino, portanto, não é uma tradução do original persa (doc. 1) que Pelliot publicou, mas um original mongol, que não foi preservado. Pelliot acha que, depois da "rescriptio" da carta em persa, a versão mongol não foi dada aos emissários. O texto latino é, como documento independente, de maior importância porque, ao decifrar o documento persa, Pelliot seguiu, quando em dúvida, o significado como transmitido no texto latino. O texto seguinte é tirado da *Cronica Fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum* [Crônicas de frei Salimbene de Adam, de Ordens Menores], ed. O. Helder-Egger, *M.G.H.*, *SS.*, XXXII, Hannover-Leipzig, 1905-1913, p. 208.

Epistola domini Tattarorum ad Papam Innocentium IIII.

Dei fortitudo, omnium hominum imperator, magno pape litteras certissimas atque veras. Habito consilio pro pace habenda nobiscum, tu papa et omnes Christiani nuntium tuum nobis transmisisti, sicut ab ipso audivimus, et in tuis litteris habebatur. Igitur si pacem nobiscum habere desideratis, tu papa et omnes reges et potentes, pro pace diffinienda ad me venire nullo modo postponatis, et tunc nostram audietis responsionem pariter atque voluntatem.

Tuarum continebat series litterarum, quod deberemus bapticari et effici Christiani. Ad hoc tibi breviter respondemus, quod hoc non intelligimus qualiter hoc facere debeamus. Ad aliud, quod etiam in tuis litteris habebatur, scilicet quod miraris de tanta occisione hominum et maxime Christianorum et potissime Pollonorum, Moravorum et Ungarorum, tibi taliter respondemus, quod etiam hoc non intelligimus. Verumtamen ne hoc sub silentio omnimodo transire videamur, taliter tibi

dicimus respondendum: Quia littere Dei et precepto Cyngis-Chan et Chan non obedierunt et magnum consilium habentes nuntios occiderunt, propterea Deus eos delere precepit et in manibus nostris tradidit. Alioquin, quod si Deus non fecisset, homo homini quid facere potuisset? Sed vos homines occidentis solos vos Christianos esse creditis et alios despicitis. Sed quomodo scire potestis, cui Deus suam gratiam conferre dignetur? Nos autem Deum adorando in fortitudine Dei ab oriente usque in occidentem delevimus omnem terram. Et si hec Dei fortitudo non esset, homines quid facere potuissent? Vos autem si pacem suscipitis et vestras nobis vultis tradere fortitudines, tu papa cum potentibus Christianis ad me venire pro pace facienda nullo modo differatis; et tunc sciemus, quod vultis pacem habere nobiscum. Si vero Dei et nostris litteris non credideritis et consilium non audieritis, ut ad nos veniatis, tunc pro certo sciemus, quod guerram habere vultis nobiscum. Post hec quid futurum sit, nos nescimus, solus Deus novit. Cyngis-Chan primus imperator. Secundus Ochoday-Chan. Tertius Cuiuch Chan.

[A Carta do Senhor e Mestre dos Tártaros ao Papa Inocêncio IV.

Pelo poder de Deus, (nós) o imperador de todos os homens (enviamos) esta carta verdadeira e inequívoca ao grande papa. Tendo feito conselho para o fim de viver em paz conosco, vós, papa, e todos os cristãos enviastes a nós vosso emissário, como ouvimos dele (e estava) contido em vossa carta. De acordo com isso, se desejardes viver em paz conosco, vós, papa, e os reis e potentados, a não ser que queirais romper a paz, não adieis de maneira nenhuma a vinda até mim, para ouvirdes então nossa resposta ao mesmo tempo que nossa vontade.

Muitas de vossas cartas continham (uma sugestão) para que nos batizássemos e nos tornássemos cristãos. A isso vos respondemos que não entendemos, nem por que devamos fazer isso. Além disso, o que também havia em vossas cartas, i.e., que ficastes chocados com o assassínio de tantos

homens, especialmente de cristãos e, acima de tudo, de poloneses, morávios e húngaros, esta é nossa resposta para vós, ou seja, também não compreendemos. No entanto, para não deixarmos passar isso em completo silêncio, esta é nossa resposta: Porque eles não obedeceram a mensagem de Deus e o mandado de Gêngis Khan e do Qa'an e, feito conselho, mataram os emissários, Deus, portanto, resolveu destruí-los e entregá-los em nossas mãos. Pois, de outro modo, a não ser que Deus tenha feito (isso), o que um homem poderia fazer a outro homem? Mas vós, homens do Ocidente, acreditais que apenas vós sois cristãos e desprezais todos os outros homens. Mas como podeis conhecer a quem Deus se dignará de conceder sua graça? Nós, entretanto, adorando a Deus, devastamos em virtude do poder de Deus toda a Terra de leste a oeste. E se isso não fosse em virtude do poder de Deus, o que o homem poderia fazer? Se vós, entretanto, decidirdes pela paz e quiserdes ser nossos vassalos, vós, papa, com os potentados cristãos de maneira nenhuma vos demoreis em virdes a mim para fazerdes paz; e a esse tempo saberemos se quereis estar em paz conosco. Se na verdade não acreditardes em Deus e em nossa carta, e não ouvirdes nosso conselho, e não vierdes a nós, então saberemos com certeza que quereis estar em guerra conosco. O que o futuro mantém para além do que sabemos, apenas Deus o sabe. Gêngis Khan, primeiro imperador. O segundo, Ogodai Khan. O terceiro, Kuyuk Khan.]

3 e 4. A carta de Baichu Noyon e o edito de Kuyuk Khan

Os textos seguintes são reimpressões de Tertia Pars speculi hystorialis fris vincensij [Terceira parte do espelho histórico de frei Vicente], 1474 (Copinger, II, n. 6247), livro 31, capítulos 51 e 52. Os textos desta edição são melhores do que os de todas as edições dos textos impressos de Vicente, e são também melhores do que as edições posteriores da carta e do edito. As palavras do edito que pus em parênteses são provavelmente errata; não figuram em outras edições.

Com referência ao processo de tradução, Simon de Saint-Quentin assegura que a carta do papa foi traduzida do latim para o persa, e do persa para o mongol (*Vicente*, livro 31, capítulo 47). Um processo numa ordem reversa provavelmente foi usado nas traduções dos textos mongóis para o latim. Encontramos uma nota a esse respeito em Mateus, de Paris: "Charta autem eorum quam papae detulerunt, ter fuit de idiomate ignoto ad notius traslata, prout nuncij partibus occidentalibus appropinquaverunt" [Mas a carta deles que deveria ser enviada ao papa foi três vezes traduzida de uma língua desconhecida para uma língua mais familiar, quando os emissários estavam aproximando-se das regiões ocidentais] (Abel-Rémusat, *Mémoires*, 6: p. 426).

A Carta

Exemplum autem litere que a baiothnoy ad dominum papam missa est hoc est.

Dispostione divina ipsius chaam transmissum baiothnoy verbum Papa ita scias tui nuncij venerunt et tuas literas ad nos detulerunt. tui nuncij magna verba dixerunt. nescimus utrum injunxeris eis ita loqui / aut a semetipsis dixerunt. Et in literis taliter scripseras. homines multos occiditis. interimitis et perditis. Preceptum dei stabile et statutum eius qui totius faciem orbis continet ad nos sic est. Quicunque statutum audierit / super propriam terram aquam et patrimonium sedeat, et ei qui faciem totius orbis continet virtutem tradat. Quicunque autem preceptum et statutum non audierint sed aliter fecerint / illi deleantur et perdantur. Nunc super hoc istud statutum et preceptum ad vos transmittimus si vultis super terram vestram aquam et patrimonium. sedere / oportet ut tu papa ipse in propria persona ad nos venias. et ad eum qui faciem totius terre continet accedas. Et si tu preceptum dei stabile et illius qui faciem totius terre continet non audieris / illud nos nescimus. deus scit. Oportet ut antequam venias nuncios premittas. et nobis significas si venis / aut non. si velis nobiscum componere / aut inimicus esse. et responsionem precepti cito ad nos transmittas.

Istud preceptum per manus Aybeg et Sargis misimus mense iulio XX die lunacionis. in territorio scisciens castris scripsimus.

[A carta

Esta então é a transcrição enviada por Baichu Noyon (baiothnoy) ao Senhor Papa.

Por divina disposição do próprio Khan, mandado de Baichu é transmitido. Papa, ficai sabendo isto, vossos emissários vieram e nos entregaram vossa carta. Vossos emissários pronunciaram palavras de peso. Não sabemos se prescrevestes a eles para falarem conosco nesses termos, ou se eles falaram assim de moto próprio. E em vossa carta escrevestes acerca de muitos homens que foram mortos, aniquilados e destruídos. O mandado de Deus é duradouro, e é seu decreto, que abrange o conteúdo de todo o mundo, que é nosso caso. Quem quer que então ouça (este) mandado e decreto deverá possuir sua própria terra, água e patrimônio, e deverá tornar-se um vassalo dele, que abrange o conteúdo de todo o mundo. Mas quem quer que não ouça este mandado e decreto, mas aja de outro modo, que ele seja destruído e aniquilado. Agora quanto a este decreto e mandado que vos estamos enviando, se vós quiserdes possuir vossa terra, água e patrimônio, cabe a vós, papa, virdes até nós em pessoa e vos aproximardes daquele que abrange o conteúdo de toda a Terra. E se não vos submeterdes ao mandado duradouro de Deus e daquele que abrange o conteúdo de toda a Terra, isso não sabemos, (mas) Deus sabe. Convém a vós enviar à frente emissários antes de vossa chegada, para nos informarem se estais vindo ou não, se quereis fazer paz conosco ou ser nosso inimigo, e que transmitais prontamente a nós uma resposta a (nosso) mandado.

Este mandado estamos despachando em mãos por Aybeg e Sargis no vigésimo dia do mês de julho. Escrevemos isso em (nosso) acampamento enquanto inspecionávamos (nosso) território.]

O edito

Hoc autem exemplum. literarum. chaam. ad baiothnoy quas ipsi Tartari vocant literas dei.

Per preceptum dei vivi chingiscam filius dei dulcis et venerabilis dicit. quia deus excelsus super omnia ipse deus immortalis. et super terram chingiscam solus dominus. Volumus istud ad audientiam omnium in omnem locum. pervenire. provinciis nobis (audientibus et) oboedientibus et provinciis nobis rebellantibus. Oportet ergo te o baiothnoy ut excites eos et notifices eis. quia hoc est mandatum dei vivi et immortalis. Incessanter quoque innotescas eis super hoc petitionem tuam et innotescas in omni loco hoc meum mandatum ubicumque nuncius poterit devenire. Et quicunque contradixerit tibi venabitur et terra ipsius vastabitur. Et certifico te quod quicunque non audierit (et viderit) hoc meum mandatum / erit surdus et quicunque viderit hoc meum mandatum et non fecerit / erit caecus. Et quicunque fecerit secundum istud meum judicium cognoscens pacem. et non facit eam / erit claudus. Hec mea ordinatio perveniat ad notitiam cujuslibet ignorantis et scientis. Quicunque ergoaudierit et observare neglexerit / destructur. perdetur. et morietur Manifestes igitur istud o baiothnoy. Et quicunque voluerit utilitatem domus sue. et prosecutus istud fuerit / et voluerit nobis servire / salvabitur et honorabitur. Et quicunque istud audire contradixerit / secundum voluntatem tuam faciens eos corripere studeas.

[O Edito

Esta, então, é uma transcrição de uma carta que o Khan enviou a Baichu Noyon (baiothnoy), que os próprios tártaros chamam a carta de Deus.

Pelo mandado do Deus vivo, Gêngis Khan, doce e venerável filho de Deus, estatui que Deus no alto (está) acima de tudo, ele mesmo Deus imortal, e sobre a terra Gêngis Khan, o único senhor e mestre. Queremos que esta (ordem) chegue

aos ouvidos de todos em toda parte, nas províncias que (se submeteram) e são obedientes a nós, e nas províncias em estado de rebelião contra nós. Então convém a ti, oh, Baichu Noyon, que os despertes e notifiques que este é o mandato do Deus imortal e vivo. Sem cessar deves, então, comunicar a eles que esta é tua proclamação, e deves comunicar meu decreto em todo lugar acessível a um emissário. E quem quer que te contradiga deve ser perseguido de morte, e sua terra deve ser destruída. E asseguro-te que quem quer que não ouça e (veja) este meu decreto deve (ser) ensurdecido, e quem quer que veja este meu decreto e não o obedeça deve ser cegado. E quem quer que prometa obediência, sendo domesticado com esta minha decisão (mandando) a paz, e não a cumpra deve ser feito coxo. Esta minha ordem deve ser feita conhecida de todos, tanto ignorantes quanto sábios. Portanto, quem quer que ouça (isso) e não obedeça, que ele seja destruído, aniquilado e morto. Faze isto manifesto, oh, Baichu Noyon. E quem quer que queira fazer uso desta casa e possa ser perseguido, mostrando boa vontade em servir-nos, deve ser salvo e honrado. E quem quer que se recuse a ouvir isto, deves empenhar-te, à tua discrição, em prendê-lo.]

5. *A carta de Aldjigiddai a Luís IX*

Mateus de Paris apresenta um texto francês (*Cronica Majora*, ed. Luard, VI, Additamenta, Londres, 1881, pp. 163 e seguintes), que Pelliot presume que tenha sido estruturado na tradução; acredita ainda que Luís IX o enviou à rainha Blanche. Todas as outras edições são baseadas na carta de Odon de Châteauroux a Inocêncio IV. O texto original estava em persa, escrito em caracteres arábicos. São Luís o fez traduzir "in latinum de verbo in verbum" [em latim, palavra por palavra]; a maior parte do trabalho foi feito provavelmente por André de Longjumeau. O seguinte é o texto como restaurado por Pelliot (pp. 161 e seguintes). Os parênteses são de Pelliot; põem separadas as "formules de phraséologie orientale" do corpo principal do texto; isto faz com que a

estrutura principal da carta apareça de maneira muito mais clara. Os parênteses no final da parte introdutória da carta são meus, porque acredito que a passagem entre parênteses é também uma forma de polidez. Além disso, seguindo a leitura de d'Achéry (*Spicilegium* [Respigas], ed. de la Barre, III, Paris, 1723, pp. 624-628) prefixei uma seção para as palavras "Post hanc", porque acredito que o corpo principal da carta começa com essas palavras.

> Hoc est autem exemplar epistole sive litterarum quas misit erchaltay sive ercheltey princeps ille tartarorum ad regem Ludovicum. et iubente rege ipso translate sunt in latinum de verbo ad verbum.
>
> Per potentiam Dei excelsi, missi a rege terre chan, verba Erchelthay [*sic*]. Regi magno provinciarum multarum, propugnatori strenuo orbis, gladio christianitatis, victorie religionis baptismalis / corone gentis ecclesiastice / defensori legis evangelice, filio regi Francie (augeat deus dominium suum, et conservet ei regnum suum annis plurimis et impleat voluntates suas in lege et in mundo, nunc et in futurum, per veritatem divine conductricis hominum et omnium prophetarum et apostolorum, amen) centum milia salutum et benedictionum. Ex hoc rogo quod recipiat salutationes istas, ut sint grate apud ipsum. (Faciat autem Deus ut videam hunc regem magnificum qui applicuit. Creator autem excelsus causet accursum nostrum in caritate et facere faciat ut congregamur in unum.)
>
> Post hanc autem salutationem noverit quod in hac epistola non est intentio nostra nisi utilitas christianitatis, et corroboratio manus regum christianorum, Domino concedente. Et peto a Deo ut det victoriam exercitibus regum christianitatis, et triumphet eos de adversariis suis contemnentibus crucem. Ex parte autem regis sublimis (sublimet eum Deus), videlicet de praesentia Kyocay (augeat Deus magnificentiam suam), venimus cum potestate et mandato ut omnes christiani sint liberi a servitute et tributo et angaria et pedagiis et consimilibus et sint in honore et reverentia

et nullus tanget possessiones eorum, et ecclesie destructe reedificentur, et pulsentur tabule, et non audeat aliquis prohibere ut oret corde quieto et libenti pro regno nostro. Ista autem hora venimus adhuc pro utilitate christianorum et custodia, dante Deo excelso. Misimus autem hoc per nuntium fidelem nostrum virum venerabilem Sabaldin Mousfat David et per Marcum. ut annuncient illos bonos rumores et que sunt circa nos dicant ore ad os. Filius autem recipiat verba eorum et credat eis. Et in literis suis rex terre (augeatur magnificentia sua) ita praecipit quod in lege Dei non sit differentia inter latinum et grecum et armenicum / et / nestorinum et iacobinum. et omnes qui adorent crucem. Omnes enim sunt unum apud nos. Et sic petimus ut rex magnificus non dividat inter ipsos, sed sit ejus pietas et clementia super omnes Christianos. Duret ejus pietas et clementia. Datum in finibus muharram. Et erit bonum, concedente Deo excelso.

[Esta é, então, a transcrição de uma missiva ou carta enviada por Erchaltay ou Ercheltey, um príncipe tártaro, ao rei Luís, e por ordem do rei, foi traduzida palavra por palavra em latim.

Pelo poder de Deus no alto, mandados foram enviados pelo rei da terra, Khan Elchelthay [*sic*]. Ao grande rei de muitas províncias, o protetor incansável do mundo, à espada da cristandade, à vitória da religião batismal, à coroa dos homens da igreja, ao defensor da lei evangélica, ao filho do rei de França (que Deus aumente seus domínios e preserve seu reino por muitos, muitos anos, e atenda seus desejos na lei e no mundo, agora e no tempo por vir, pela verdade do guia divino dos homens e todos os profetas e apóstolos, amém), cem mil saudações e bênçãos. Portanto, peço que ele receba estas saudações e que possa encontrar prazer nelas. (Que Deus conceda que eu consiga ver este rei magnificente que partiu. Que o mais glorificado Criador permita que fiquemos juntos [em espírito] de amor e consigamos nosso encontro.)

Depois dessa saudação ele deve saber que esta carta não abriga nenhuma outra intenção nossa, senão a de [promover]

ou a vantagem da cristandade, ou o fortalecimento das mãos dos cristãos, se agradar a Deus. E peço a Deus que garanta vitória às hostes dos reis cristãos e que triunfem sobre seus adversários que desprezam a cruz. Da parte, pois, do rei glorificado (que Deus o glorifique), i.e., da presença de Kyocay (que Deus lhe aumente a magnificência), chegamos com poder e mandato de que todos os cristãos sejam livres da servidão e do tributo e serviços compulsórios, pedágios e todos esses [ônus], e que eles possam ser honrados e reverenciados, e que ninguém lhes toque as propriedades, e que [suas] igrejas destruídas sejam reconstruídas, e que seja escrito, e ninguém ouse proibir que [um cristão] ore com um coração pacífico, alegre para com nosso reino. Então chegamos a esta hora para vantagem e proteção dos cristãos, se o Deus glorificado deixar isso acontecer. Estamos enviando esta [carta] por nosso emissário leal, o venerável Sabaldin Mousfat David e por Marcos, de tal modo que eles possam tornar públicas essas notícias alegres que nos dizem respeito, e [as] transmitam oralmente a ti. Que o filho então ouça suas palavras e nelas acredite. E em sua carta o rei da terra (que aumente sua magnificência) decretou que na lei de Deus não há diferença entre latinos e gregos e armênios e nestorianos e jacobitas, e todos aqueles que adoram a cruz. Pois todos eles são como um só para nós. E isto é o que exigimos, que o rei magnificente não distinga entre eles, mas que sua piedade e clemência reine sobre todos os cristãos. Que sua piedade e clemência permaneça. Escrita no final de *muharam*. E sairá tudo bem, se isso agradar ao Deus glorificado.]

6. *A carta de Ogul Gaimish a Luís IX*

O que se segue é uma reimpressão de Joinville, "Histoire de Saint-Louis" [História de São Luís], *Recueil des Historiens 20* [Coleção de historiadores], Paris, 1840, p. 265. A lacuna no texto Pelliot preenche com "Car prestre Jehan se leva encontre nous" [Porque preste João se voltou contra nós].

Bone chose est de pez; quar en terre de pez manguent cil qui vont a quatre piez, lerbe pesiblement; cil qui vont a deus, labourent la terre dont les biens viennent passiblement; et ceste chose te mandons nous pour toy aviser: car tu ne peus avoir pez se tu ne las a nous... et tel roy et tel (et moult en nommoient) et tous les avons mis a lespee. Si te mandons que tu nous envoies tant de ton or et de ton argent chascun an, que tu nous retieignes nous avons fait ceulx que nous avons devant nommez.

Et sachiez quil se repenti fort quant yl y envoia.

[Uma boa coisa é a paz, pois em uma terra em paz os que andam de quatro pelos gramados alimentam-se pacificamente; os que andam em duas pernas cultivam a terra, cujas generosidades vêm pacificamente; e isto é o que estamos enviando a ti para que sejas avisado, pois não podes ter paz a não ser que a tenhas conosco... E tal e tal rei (e muitos deles foram nomeados), nós os passamos todos pela espada. Decretamos que nos mandes muito ouro e prata todo ano, se não o fizeres, faremos o que fizemos com os que nomeamos antes.

E deves saber que ele [o rei da França] se arrependeu de ter enviado uma missão.]

7 e 8. O edito e a carta de Mangu Khan a Luís IX

O texto latino como relatado por Rubruquis foi preparado na corte de Mangu Khan. Com referência a isto, Rubruquis tem para dizer o seguinte: "Tandem completis litteris, quas mittit vobis, vocaverunt me et interpretati sunt eas. Quarum tenorem scripsi, prout potui eas comprehendere per interpretem, qui talis est" [Finalmente completada a carta que enviou a vós, chamaram-me, e ela foi interpretada. Escrevi o seu conteúdo naquilo que pude compreender pelo intérprete, que é (o que diz ser)], e segue o corpo do texto.

O texto aparece aqui restaurado por P. Anastasius Van den Wyngaert em *Sinnica Franciscana*, Florença, Quaracchi,

1929, 1: pp. 307 e seguintes. As seções e a numeração introduzidas por Van den Wyngaert foram omitidas porque não têm relação com o significado do texto. Dividi, entretanto, o texto até aqui contínuo no edito e na carta.

O Edito

Preceptum eterni Dei est. In celo non est nisi unus Deus eternus, super terram non sit nisi unus dominus Chingischan, filii Dei, (Demugin Cingei, id est sonitus ferri. "Ipsi vocant Chingis sonitum ferri, quia faber fuit; et in superbiam elati, dicunt eum modo filium Dei"). Hoc est verbum quod vobis dictum est. Quicumque sumus Moal, quicumque Naiman, quicumque Merkit, quicumque Musteleman et ubicumque possunt aures audire, quocumque potest equus ambulare, ibi faciatis audire vel intelligi; ex quo audierint preceptum meum et intellexerint, et noluerint credere et voluerint facere exercitum contra nos, audietis et videbitis quod erunt habentes oculos, non videntes; et cum voluerint aliquid tenere, erunt sine manibus; et cum voluerint ambulare, erunt sine pedibus. Hoc est preceptum eterni Dei.

[O Edito

Esta é a ordem de Deus eterno: no céu não há senão um Deus eterno, sobre a terra que não haja senão um senhor e um mestre, Gêngis Khan, [a ordem] do filho de Deus (Demugin Cingei, ou seja, o som de aço. "Eles chamam Gêngis o som de aço, porque ele foi o fazedor, e, elevado ao ponto de exaltação, eles o chamam de filho de Deus"). Este é o mandado dirigido a vós. Quem quer que sejamos, ou mongol, ou naimã, ou merkit ou musteleman, e onde quer que os ouvidos possam ouvir, e onde quer que um cavalo possa caminhar, ali fareis com que seja ouvido e compreendido. Então, eles ouvirão meu mandado e o compreenderão e (se) não acreditarem nele, e quiserem opor resistência contra nós, ouvireis e vereis que eles têm

olhos, mas não veem, e quando eles quiserem segurar algo, estarão sem mãos, e quando quiserem andar, estarão sem pés. Esta é a ordem de Deus eterno.]

A Carta

Per virtutem eterni Dei per magnum mundum Moallorum, preceptum Manguchan sit domino Francorum Regi Ludovico et omnibus aliis dominis et sacerdotibus et magno seculo Francorum, ut intelligant verba nostra. Et preceptum Dei eterni factum a Chingischan, nec a Chingischan nec ab aliis post ipsum pervenit hoc preceptum ad vos. Vir quidam nomine David venit ad vos tamquam nuncius Moallorum sed mendax erat, et misistis cum illo nuncios vestros ad Keucham. Postquam Keucham mortuus fuit, nuncii vestri pervenerunt ad curiam eius. Camus uxor eius misit vobis pannos nasic et litteras. Scire autem res bellicas et negotia pacis, magnum seculum quietare et bona facere videre ille mulier nequam, vilior quam canis, quomodo scire potuisset... Illos duos monachos, qui a vobis venerunt ad Sartach, misitipse Sartach ad Baatu; Baatu vero, quia Manguchan est maior super seculum Moallorum, misit eos ad nos. Nunc autem ut magnus mundus et sacerdotes et monachi sint omnes in pace et gaudeant in bonis suis, ut preceptum Dei audiretur apud eos, voluimus cum predictis sacerdotibus vestris nuncios Moal destinare. Ipsi vero responderunt quod inter nos et vos esset terra guerre, et multi mali homines et vie difficiles; unde timebant quod non possent nuncios nostros salvos perducere usque ad vos, sed si nos traderemus eis litteras nostras preceptum nostrum continentes, Regi Ludovico ipsi eas deportarent. Hac de causa non misimus nuncios nostros cum istis; misimus vero vobis preceptum eterni Dei scriptum per dictos vestros sacerdotes. Preceptum Dei eterni est quod fecimus vos intelligere. Et cum vos audieritis et credideritis, si vultis nobis obedire, mittatis nuncios vestros ad nos, et sic certificabimur utrum volueritis habere nobiscum pacem vel bellum. Cum per virtutem eterni Dei ab ortu solis usque ad occasum totus mundus fuerit in

unum in gaudio et in pace, tunc apparebit quid sumus facturi; preceptum eterni Dei cum audieritis et intellexeritis et nolueritis intendere nec credere, dicentes "Terra nostra longe est, montes nostri fortes sunt, mare nostrum magnum est", et hac confidentia feceritis exercitum contra nos – nos scire quid possumus – ille qui fecit quod difficile erat facile et quod longe erat prope, eternus Deus ipse novit.

[A Carta

Pelo poder do Deus eterno sobre o grande mundo dos mongóis (este é) o mandado de Mangu Khan (para) ser (enviado) ao senhor rei de França, Luís, e a todos os nobres e sacerdotes e à grande era dos francos, para que eles compreendam nossas palavras. (Embora) o mandado de Deus tenha sido executado por Gêngis Khan, não foi nem por Gêngis Khan nem por outros após ele que este mandado foi enviado a vós. Um homem, de nome Davi, foi até vós, fingindo ser um emissário dos mongóis, mas era um mentiroso, e vós despachastes com ele vossos emissários a Keuchan. Depois da morte de Keucham [*sic*], vossos emissários procederam a esta assembleia. Camus, sua esposa, enviou a vós atavios *nasic* (?) e cartas. Esta mulher sem valor, mais vil do que um cão, parecia saber coisas acerca das negociações de paz e de guerra, como pacificar [este] grande mundo e fazer boas obras e, de algum modo, conseguiu saber [tudo isso]... Aqueles dois monges, que vieram de vós para Sartach, foram enviados pelo próprio Sartach a Baatu. Baatu, de fato, já que Mangucham é o mais velho da geração dos mongóis, enviou-os para nós. Agora, então, para que todo o mundo e os sacerdotes e monges vivam todos em paz e usufruam de seus pertences, que o mandado de Deus seja ouvido por eles, queríamos, com os já mencionados clérigos vossos, indicar (e enviar) embaixadores mongóis. Esses (clérigos) de fato responderam que entre nós e vós está uma terra revirada pela guerra, pessoas más e estradas difíceis de trafegar; por causa disso, temiam que nossos embaixadores não pudessem alcançar-vos incólumes, mas se entregássemos a eles (i.e., a vossos emissários) nossa carta contendo nosso mandado,

eles próprios poderiam entregá-la ao rei Luís. É por isso que não enviamos nossos embaixadores com os vossos; em vez disso, enviamos a vós o mandado escrito pelo Deus eterno com os já mencionados clérigos vossos. É (este) mandado do Deus eterno que vos fazemos compreender. E quando ouvirdes e acreditardes (nisso), se quiserdes obedecer-nos, enviai vossos embaixadores a nós, e então saberemos se quereis estar em paz ou em guerra conosco. Quando pelo decreto de Deus eterno todo o mundo for um só (gozando) de felicidade e paz do nascer ao pôr do sol, então, aparecerá o que estamos para fazer; quando tiverdes ouvido e compreendido o mandado do Deus eterno, e não pretenderdes (obedecê-lo) nem acreditar (nele), dizendo: "Nosso país é distante, nossas montanhas são (um) forte (obstáculo), nosso mar é amplo e largo" e, estando assim confiantes, levantardes em armas contra nós – nós (saberemos) o que podemos – (ao passo que) aquele, que fez do difícil fácil e do distante próximo, Deus eterno, sabe.]

10. A confissão de Bakunin*

Em 1849 Bakunin foi preso e julgado pelas autoridades saxônias por sua participação na revolta de Dresden; em 1850 foi condenado à morte. A sentença, no entanto, não foi executada porque as autoridades saxônias concordaram em entregá-lo aos austríacos, que o procuravam por sua participação na revolta checa de 1848. De novo, foi julgado e, em 1851, condenado à morte. Dessa vez a sentença foi comutada em prisão perpétua. A comutação foi uma formalidade, pois tinha sido decidido, antecipadamente, que no dia da sentença ele seria transportado para a fronteira russa e entregue às autoridades russas. Na Rússia, Bakunin já em 1844 tinha sido sentenciado, *in absentia*, a perder os privilégios de nobreza e a trabalhos forçados perpétuos na Sibéria, quando ele se recusou a obedecer à ordem de voltar para a Rússia. Portanto, em 1851 Bakunin não foi julgado pelas autoridades russas, mas foi simplesmente aprisionado na fortaleza Pedro e Paulo, em execução de uma sentença anterior.

* Publicado primeiramente sob o título "Bakunin's Confession" [Confissão de Bakunin], no *Journal of Politics* 8, n. 1 (1946): pp. 24-43. [Uma versão ampliada deste ensaio foi desde então publicada como capítulo 4, "Revolutionary Existence: Bakunin" [Existência revolucionária: Bakunin], em *Crisis and the Apocalypse of Man* [Crise e apocalipse do homem], ed. e intro. David Walsh. Columbia, University of Missouri Press, 1999, vol. VIII de *The History of Political Ideas* [A história das ideias políticas], vol. 26, *CW*. - N. E.]

Na fortaleza, no começo, nada aconteceu; Bakunin esperou em vão por sua deportação para a Sibéria. Depois de dois meses, as portas de sua cela se abriram, e ele recebeu uma visita do conde Orlov, ajudante de campo do czar e chefe da Terceira Seção. O visitante informou a Bakunin que ele fora enviado pessoalmente pelo czar e lhe foi ordenado que o convidasse a escrever uma confissão de seus pecados ao czar. "Dize a ele", ordenara o czar, "que ele deve escrever a mim como um filho espiritual a seu pai espiritual". Bakunin aceitou o convite; o resultado é a *Confissão*.[1]

I. Motivos

Escrever uma confissão dos próprios pecados ao czar não é considerada uma boa fórmula entre revolucionários. Os biógrafos de Bakunin, que são ou revolucionários eles mesmos, ou ao menos têm simpatia suficiente pelo *code d'honneur* revolucionário para se sentirem apologéticos acerca de seu herói, deram duro para minimizar o horror. Alguns de seus argumentos apontam, muito aptamente, para as circunstâncias da confissão. Bakunin era um pioneiro, e o código de conduta para revolucionários ainda não fora padronizado. Além disso, Bakunin era um nobre e um oficial, e para um homem de sua posição social não era estranho comunicar-se com homens de

---

[1] A fonte para a visita do conde Orlov é uma carta de Bakunin a Herzen, em *Michail Bakunins sozial-politischer Briefwechsel mit Alexander Iw. Herzen und Ogariow* [Correspondências sócio-políticas entre Miguel Bakunin e Alexandre Iw. Herzen e Ogariow], ed. M. P. Dragomannov, 1895; reimpressão Berlim, Kramer, 1977, p. 35. As Confissões foram publicadas dos Arquivos da Terceira Seção por V. A. Polonsky no vol. 1 de sua *Materiali dlya biografii M. A. Bakunina* [Dados para biografia de M. A. Bakunin], Moscou, sem editor, 1923. O texto usado é *Michael Bakunins Beichte aus der Peter-Pauls-Festung an Zar Nikolaus I* [A confissão de Miguel Bakunin feita na Fortaleza de Pedro e Paulo a Nicolau I], ed. Kurt Kersten, Mit einem Vorwort von [com um prefácio de] W. Polonski, Berlim, Deutsche Verlags-gesellschaft für Politik und Geschichte, 1926. [Edição inglesa: *The Confession of Mikhail Bakunin: With Marginal Comments of Tsar Nicholas I* [A confissão de Miguel Bakunin: com comentários marginais do czar Nicolau I), trad. Robert C. Howes, introdução e notas Lawrence D. Ortin, Ithaca, Cornell University Press, 1977. - N. E.]

sua classe. Além desse ponto, entretanto, não há muito por onde continuar. O que alguns dos biógrafos têm para dizer acerca das motivações psicológicas de Bakunin e dos acontecimentos ainda mais fascinantes na alma de Nicolau I é na maior parte pura fantasia literária.[2]

Além da própria *Confissão*, há apenas duas fontes imediatas que poderiam ser úteis para sua compreensão. A primeira fonte é a carta a Herzen em que Bakunin insiste que num julgamento comum ele teria seguido o mesmo procedimento que nos interrogatórios austríaco e saxônio, onde confessou seus princípios, mas não deu nenhuma informação. "Mas dentro de quatro paredes, sob o poder do urso", ele poderia relaxar e escrever um tipo de confissão, à maneira de *Dichtung und Wahreit* [Poesia e verdade]. Além disso, suas ações, de qualquer modo, tinham sido bem abertas, e ele nada tinha para esconder. Apenas tomou cuidado para não mencionar nenhuns nomes de pessoas que pudessem ser comprometidas por ele. "Na consciência de minha aparente situação desamparada e considerando o caráter enérgico de Nicolau, minha carta foi muito decidida e corajosa – e foi por isso que ele gostou dela."[3]

A outra fonte é uma carta secreta que ele fez chegar, às escondidas, às mãos de membros de sua família quando lhes foi permitido visitá-lo. Aqui ele descreve sua decadência

---

[2] Acerca da Confissão de Bakunin, ver Polonski no prefácio a *Michael Bakunins Beichte*; Helene Iswolski, *La vie de Bakounine* [A vida de Bakunin], Paris, sem editor, 1930; E. Yaroslavski, *History of Anarchism in Russia* [História do anarquismo na Rússia], Nova York, sem editor, 1937; e Guy A. Aldred, *Bakunin*, Glasgow, sem editor, 1940. O excelente trabalho de E. H. Carr, *Michael Bakunin* (1937), reedição Nova York, Octagon, 1975, é adequado, mas breve em seu relato. [Ver também Guy Alfred Aldred, *Bakunin* (1940), reedição Nova York, Haskell House Publishers, 1971; Aileen Kelly, *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism* [Miguel Bakunin: um estudo da psicologia e da política do utopianismo], New Haven, Yale University Press, 1987. - N. E.]

[3] Carta a Herzen de Irkutsk, 8 de dezembro de 1860, em *Sozial-politischer Briefwechsel* [Correspondências sócio-políticas], pp. 35 e seguintes. Para sopesar o valor desta carta, tem-se de considerar que foi escrita quase dez anos depois da Confissão.

física, assim como seu medo de chegar a uma deterioração mental se continuasse o confinamento solitário que estava sofrendo havia dois anos. E então assegura a seus parentes que suas convicções anteriores não tinham mudado; elas apenas se tornaram mais ferventes e incondicionais. Tudo o que lhe restava está compreendido em uma palavra: "Liberdade!" Isto não é apenas um desejo de liberdade da prisão, mas o desejo de agir de novo como um revolucionário. "Dá-me a possibilidade de agir. Parece-me que nunca tive tantas ideias, nunca senti uma necessidade tão fervente de movimento e ação. Ainda não estou morto; e precisamente esta vida da alma, que, através da concentração, se tornou mais profunda e mais poderosa, agora exige mais do que nunca expressar-se, agora se tornou para mim uma fonte inexaurível de sofrimento que sequer tento descrever. Nunca saberás o que significa ser enterrado vivo, dizer a si mesmo todo minuto do dia e da noite: sou um escravo, estou aniquilado, estou desamparado, com o corpo ainda vivo." Ouvir o eco da grande luta, e ser condenado ao silêncio! Pleno de ideias, e incapaz de realizar uma sequer! "Sentir amor no coração, sim, amor a despeito das paredes ao redor, e não ser capaz de dá-lo por algo ou por alguém. Sentir-se alguém pleno de abnegação, e mesmo heroísmo, para servir milhares de ideias santas – e ver todos esses esforços quebrados por quatro paredes nuas, minhas únicas testemunhas, minhas únicas confidentes."[4]

As duas fontes, aumentadas e apoiadas por outros textos, permitem-nos compreender a situação de Bakunin sem entrar em especulações.

A motivação básica é simples e clara. Há, primeiro de tudo, o horror vital, puro, da decadência mental e física; qualquer passo que desse alívio a esse respeito, como o trabalho forçado exigido como um ato de graça por Bakunin, pareceria justificado, contanto que outras pessoas não fossem ameaçadas pela *Confissão*.

---

[4] Texto da carta em Kurt Kersten, Introdução a *Michael Bakunins Beichte*, pp. xiii e seguintes. Esta carta é quase contemporânea da Confissão.

No nível espiritual, entretanto, a situação é mais complexa. Parece haver uma contradição entre a carta secreta e certas fórmulas da *Confissão*. Na carta secreta, Bakunin reconhece livremente que ainda está firme em seu coração a esperança "de começar de novo onde parei o trabalho que me trouxe aqui, apenas com mais tenacidade, talvez com mais circunspeção". A *Confissão*, por outro lado, conclui com a fórmula: "o pecador sinceramente arrependido M. B." A contradição é óbvia, mas não é simples, pois a fórmula não é uma mentira pura. A fórmula de arrependimento a seu turno é contraditada por todo o conteúdo da própria *Confissão*, em que Bakunin frequentemente expressa seu arrependimento em tais termos que é claro o não arrependimento. Já no começo, Bakunin implora ao czar que não lhe peça para tornar-se um traidor e confessar os pecados alheios. "Mesmo a teus próprios olhos, imperador, eu preferiria aparecer como um criminoso político merecedor da punição mais severa a aparecer como um patife."[5] O czar, que era do estofo de que são feitos os inquisidores, notou à margem: "Por essas palavras ele já destrói toda a confiança; se ele sente todo o peso de seus pecados, apenas uma confissão completa, não uma condicionada, pode ser considerada uma confissão." Algumas páginas depois, Bakunin fala de sua doença política e filosófica que o levou àquela sua condição, "e não sei mesmo agora se estou completamente curado". Nota do czar: "N.B.!"[6] Prosseguindo, Bakunin se dirige ao czar: "Imperador, não falarei contigo acerca de meu último arrependimento: o arrependimento, em minha situação, é tão inútil como o arrependimento de um pecador após a morte." O czar não caiu no truque de confundir imanência e transcendência; anotou: "Errado, o arrependimento pode levar a salvação a qualquer pecador, desde que venha de um coração puro."[7]

A *Confissão*, assim, não é uma tentativa de enganar o czar. O que significam, então, as afirmações de arrependimento, se

[5] Ibid., pp. 2 e seguintes.

[6] Ibid., p. 5.

[7] Ibid., p. 16.

por sua própria formulação elas não preenchem o propósito de mover o czar por um arrependimento sincero? Parece haver só uma resposta para a pergunta: são complicados os humores de Bakunin. Enquanto a carta secreta mostra um humor rebelde, na *Confissão* Bakunin se pôs num estado de sinceridade e de arrependimento que é revelado em suas palavras. Ele podia passar por um pecador arrependido, em certo grau, perante o czar.

Como foi isso possível? Uma chave talvez seja oferecida por certas reflexões de Bakunin em um de seus primeiros artigos acerca da "Reação na Alemanha". Em 1842 Bakunin distinguia entre dois tipos de reacionários: o consistente e o mediador. O tipo mediador tinha o seu mais completo desprezo, não assim o consistente. "Em nossa época sem consciência e má, quando tantos tentam esconder perante si mesmos as consequências estritas de seus próprios princípios, por mera covardia, a fim de escaparem do perigo de ser perturbados na concha fraca e artificial de suas supostas convicções, somos imensamente obrigados a esses homens. São sinceros e honestos; querem ser homens inteiros (...) Eles são honestos e homens inteiros, ou melhor, querem ser honestos e homens inteiros; e odeiam toda indiferença, assim como nós, porque sabem que apenas um homem inteiro pode ser bom e que a indiferença é a fonte má de toda fraqueza."[8] "A fonte de seus esforços é quase sempre honesta."[9] Há mais em comum entre Bakunin e um reacionário consistente do que entre ele e um homem que quer condescender entre tradições e as necessidades de reforma. O czar era um reacionário consistente nesse sentido,

[8] "Die Reaktion in Deutschland: Ein Fragment von einem Franzosen" [A reação na Alemanha: um fragmento de um francês], publicado em *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [Anuário alemão de ciência e arte] de Arnold Ruge, nºs 247-51, Dresden, 17 a 21 de outubro de 1842, pp. 986-1001, sob o pseudônimo de Jules Elysard. Citamos da reimpressão em "Michael Bakunin, Zwei Schriften aus den 40er Jahren des XIX. Jahrhunderts [Miguel Bakunin, dois escritos dos anos 40 do século XIX], *Internationale Bibliothek für Philosophie 2*, nº 11/12, Praga, 1936. A "Bibliothek" e essas duas publicações de Bakunin estão editadas, com notas valiosas, por Boris Jakowenko. O trecho é citado da página 7. [Tradução inglesa em James M. Edie et al. (eds.), *Russian Philosophy*, 3 vols., Chicago, Quadrangle Books, 1965, 1, pp. 385-406. - N. E.]

[9] Ibid., p. 9.

e a carta a Herzen, referindo-se ao caráter enérgico de Nicolau I, parece indicar um respeito verdadeiro pelo inimigo. O imponderável pode ter intensificado esse comportamento, como o fato de o czar não ser apenas um governante secular, mas, na verdade, o cabeça espiritual de Bakunin, assim como as memórias da escola de oficiais e o entusiasmo do jovem cadete pelo czar a que se dedica muito a *Confissão*. Medir-se com esse inimigo respeitado e íntimo foi certamente uma tentação.

Um estrato mais distante da alma é tocado nas passagens da carta secreta em que Bakunin expressa seu desespero de que seu amor heroico e abnegado se quebrasse em vão contra as paredes da prisão. Este amor de Bakunin, seu *eros* político, não vai apenas para a "ideia santa" da revolução à maneira partidária. Abarca também os atores oponentes no drama da liberdade. De novo, o artigo de 1842 é muito revelador desse problema. Bakunin pergunta a si mesmo se o revolucionário deve responder com amor ao ódio dos reacionários. Sua resposta: "Não, isso não seria digno da boa causa da qual somos os órgãos." Por sua própria existência, a visão unilateral de um partidário pressupõe a existência de outra unilateralidade. O revolucionário como ser humano se encherá de "paixões más" na luta, será parcial e odiento. Mas isso não pode ser a última palavra, pois nesse caso a revolução não seria melhor do que a reação. Ser um partidário revolucionário em política pode ser justificado apenas se "a existência meramente política unilateral é perpetuamente sobrepujada [*aufgehoben*] na religião do princípio multilateral e compreensivo". O revolucionário tem de reconhecer em seu oponente reacionário que ele realmente pretende o bem e que apenas "por um azar incompreensível" ele, como indivíduo, foi desviado de seu destino verdadeiro. "Apenas para nós, que somos chamados os inimigos da religião cristã, é reservado e mesmo tornado nosso mais alto dever praticarmos o amor concretamente mesmo na mais fervente luta, este maior mandamento de Cristo e esta única essência do verdadeiro cristianismo."[10] O amor que reconhece no inimigo um irmão que também

[10] Ibid., p. 8.

pretende o bem, e é talvez até um parceiro secreto na luta comum, é um traço forte que perpassa a vida de Bakunin. Na lenda russa, Cristo beija Judas por sua traição: diante de Deus, ambos têm seus papéis no drama da salvação; um tem de trair de tal modo que o outro possa redimir como vítima da traição. Aquele beijo é dado de novo por Cristo no Grande Inquisidor, em *Os irmãos Karamazov*. Vemos em Bakunin o fenômeno do revolucionário no papel do filho de Deus que tem a verdade e a anuncia.

Finalmente, temos de considerar outra "confissão" de Bakunin, feita alguns anos antes numa carta a Annenkov.[11] Bakunin diz a seu amigo que sua vida fora determinada por mudanças quase involuntárias, independentes de seus próprios planos. "Deus sabe aonde isso me levará. Sinto apenas que não devo refazer meus passos e nunca devo ser desleal a minhas convicções. Nisso reside toda a força e dignidade; nisso reside toda a realidade e toda a verdade de minha vida; nisso reside minha fé e meu dever; ao resto dou pouca importância. Esta é minha confissão." Se isso pode soar como misticismo, continua ele, bem, quem não é místico? Há alguma vida sem misticismo? "Há vida apenas onde há um horizonte severo, ilimitado e, portanto, algo místico. Na verdade não sabemos quase nada; vivemos numa esfera vivente, rodeados de milagres e de forças vitais; e cada um de nossos passos pode trazê-los à luz, sem nosso conhecimento e frequentemente mesmo sem querermos." O "horizonte severo e ilimitado" é o símbolo perfeito de uma força que vê direção, mas não vê finalidade. As contingências mais inesperadas, no sentido da *fortuna secunda et adversa*, podem surgir com tal força que não tenham outro padrão senão a lealdade à sua necessidade demoníaca. E quem poderia dizer o que podia acontecer quando o czar lesse a *Confissão*? A aventura demoníaca de lançar a *Confissão* no tempo, como um ponto de cristalização potencial para acontecimentos não conhecíveis, tem de ser tomada em consideração para se compreender o ato de Bakunin.

[11] Carta a Annenkov, Bruxelas, 28 de dezembro de 1847, em *Sozial-politischer Briefwechsel* [Correspondências sócio-políticas], p. 7.

II. Conteúdo

A *Confissão* em si é uma das peças literárias mais perfeitas escritas por Bakunin. Trata de sua vida desde a juventude na escola de oficiais e se demora nas atividades revolucionárias na década de 1840 na França, Prússia, Saxônia e Áustria. Por causa desse conteúdo, é, juntamente com seus outros escritos do final da década de 1840, uma fonte importante para os acontecimentos revolucionários de 1848 e 1849. Os problemas de história política, entretanto, não são nossa primeira preocupação. Temos, ao contrário, de explorar os elementos da *Confissão* que contribuem para a compreensão da existência revolucionária de Bakunin na amplitude do crime e do arrependimento. Temos de perguntar, portanto, o que precisamente fez Bakunin arrepender-se e quais foram os motivos do arrependimento?

Bakunin não se arrependeu por nenhum momento de sua existência revolucionária como tal. Ele se arrependeu de sua futilidade. E se arrependeu porque sua observação dos acontecimentos revolucionários em Paris e Berlim, em Frankfurt, Baden, Dresden e Praga o enchera de um desgosto sólido pelos republicanos amantes da liberdade, que voltam atrás e traem sua revolução tão logo veem ameaçados seus interesses de propriedade e ficam muito alegres em voltar para o rebanho do poder conservador. As experiências revolucionárias produziram em Bakunin um desprezo profundo pelo Ocidente, especialmente pela Alemanha. Ao mesmo tempo, seus sentimentos nacionais russos se tornaram mais férvidos do que eram antes; e embora ele não se tenha feito cego aos males russos, descobriu também que a Rússia não é tão ruim quanto o Ocidente e, particularmente, que o czar congruentemente reacionário é uma figura de qualidade, comparada com os monarcas europeus que tremiam abjetamente em face das revoltas de 1848. "A despeito de minhas convicções democráticas, venerei-te profundamente nos últimos anos, como se fosse contra minha vontade. Não apenas eu, mas muitos

outros, poloneses e europeus em geral, compreendemos como eu mesmo que és o único entre as cabeças reinantes do tempo que preservou sua fé em seu chamado imperial."[12]

A desilusão e o arrependimento de Bakunin estão intimamente ligados a seu comportamento para com o comunismo e as seitas comunistas e sociedades secretas dos anos de 1840. Do ponto de vista de sua existência revolucionária, Bakunin não vislumbra uma ordem de propriedade comunista como o objetivo direto da revolução que aboliria os males da sociedade. Uma mera mudança da ordem de propriedade, sem uma revolução democrática "real", não interessaria a ele. O comunismo seria inevitavelmente incidental à revolução, mas não seria seu propósito. Portanto, o movimento comunista é um sintoma de decadência social; não abre a passagem para a salvação. Bakunin insiste, na *Confissão*, que ele nunca foi comunista, embora tenha seguido o movimento com grande interesse porque nele viu "o resultado inevitável, necessário e natural do desenvolvimento econômico e político da Europa Ocidental". A ordem social do Ocidente é corrupta e pode ser mantida apenas com o maior esforço. Este estado é a única explicação para o "terror pânico" que em 1848 surgiu nos países ocidentais, com exceção da Inglaterra. "Para onde quer que se vire na Europa Ocidental vê-se decadência, descrença e corrupção, uma corrupção que tem suas raízes na descrença. Das mais altas até as mais baixas camadas sociais, nenhuma pessoa, nenhuma classe privilegiada, tem fé em seu chamado e em seu direito." Privilégios são mantidos apenas pelo egoísmo e pelo hábito. "Esta é, em minha opinião, a essência e a força do comunismo (...): o comunismo tinha e tem seu ponto de partida, ao menos, tanto em cima quanto embaixo; embaixo, nas massas, ele cresce e vive como uma demanda energética e sem clareza, como o instinto de revolta; nas classes mais altas aparece como o instinto de um desastre ameaçador e merecido, como uma ansiedade indeterminada e desamparada causada por sua própria fraqueza e má consciência." Esta ansiedade

---

[12] *Michael Bakunin Beichte* [Confissão de Miguel Bakunin], p. 25.

e clamor perpétuo acerca do comunismo contribuíram mais para sua disseminação do que a propaganda dos comunistas. "Acredito que este comunismo indeterminado, invisível, intangível, mas onipresente, que sob várias formas, mas sem exceção, está vivo em toda parte, é mil vezes mais perigoso do que a variedade exata e sistematizada que é pregada apenas numas poucas sociedades públicas e secretas." Em 1848, essas sociedades revelaram sua impotência na Inglaterra, França e Bélgica; além disso, seu programa é tão pouco prático que eles não poderiam sobreviver a três dias de sucesso.

O czar e o revolucionário estão num acordo de coração. A análise de Bakunin de uma sociedade ocidental que é empesteada por sua má consciência é anotada por Nicolau I com tais observações como "Correto" e "Uma verdade pertinente".[13]

A mudança da ordem econômica, então, interessaria Bakunin apenas como o acompanhamento inevitável de uma revolução ocidental. Mas para uma revolução real, o Ocidente não estava pronto, como mostraram os acontecimentos de 1848. Com essa desilusão e com o desespero causado por uma vida fútil, tocamos o cerne do comportamento revolucionário de Bakunin, e não apenas de Bakunin, mas geralmente dos revolucionários russos do século XIX.

Bakunin foi forçado à existência revolucionária porque apenas numa Rússia revolucionada poderia um homem de sua energia e qualidade encontrar um campo adequado de ação. A revolução no Ocidente foi de importância vital para ele porque esperava que ela fosse o sinal para a revolução na Rússia; e a revolução russa lhe permitiria voltar para casa e ter um papel ativo na política de seu país. A *intelligentsia* russa do século XIX se torna uma classe fora das classes porque a ordem social e política (em que mesmo o louvor do governo era considerado uma insolência subversiva) não deixava lugar para uma ação construtiva, dentro da ordem, para homens de inteligência, temperamento, educação, personalidade matura

[13] Ibid., pp. 8 e seguintes.

e uma vontade moral de reforma. Tornou-se um lugar-comum na análise da revolução a afirmação de que um governo está em perigo quando os intelectuais vão para a oposição. Como uma descrição superficial, o lugar-comum contém uma verdade. Mas não trata do problema subjacente de que os intelectuais não vão para a oposição por sua própria escolha, mas porque em sua sociedade eles não encontram nada melhor e mais digno de fazer. Uma ordem social alcança sua fase crítica quando os homens de integridade moral e intelectual têm de eles próprios debater se participariam da vida pública. O mais grave insulto à personalidade humana é a negação da oportunidade de deixar qualidades de alto valor transformar-se em uma força ativa na sociedade. Quando uma sociedade atingiu o estágio de corrupção onde seus membros mais valiosos são simplesmente empurrados para fora, a consequência será, de acordo com os tipos de personalidade, um retraimento numa contemplação ou numa resistência ativa a ponto de destruição revolucionária e criminalidade.

A ordem social russa do tempo de Bakunin desenvolvera um grau de repressão que produziu como sua contrapartida as formas extremas de niilismo. Nesse tempo, um russo educado em sua posição social tinha a escolha de estabelecer-se em sua propriedade e explorar os servos, ou de entrar no serviço administrativo em que ele teria de submeter-se às regras de conduta de uma burocracia depravada, ou de tornar-se um oficial na armada com uma vida de rotina enfadonha em lugares fora do mundo na companhia de uns camaradas não inspiradores.[14] Na geração posterior a Bakunin,

---

[14] Um rompimento grave do sentimento de repressão pode ser encontrado no discurso de Bakunin no aniversário da revolução polonesa de 1847:

> Nous aussi nous sommes gouvernés par une main étrangère, par un souverain d'origine allemande qui ne comprendra jamais ni les besoins ni le caractère du peuple russe, et dont le gouvernement, mélange singulier de brutalité mongole et de pédantisme prussien, exclut complètement l'élément national. De sorte que, privés de tous droits politiques, nous n'avons pas même cette liberté, patriarcale, pour ainsi dire, dont jouissent les peuples les moins civilisés et qui permet du moins à l'homme de reposer son coeur dans un milieu indigène et de s'abandonner pleinement aux instincts de sa race. Nous n'avons rien

quando o problema de uma vida intelectual ativa e madura se espraiou pela classe média, a situação se tornou agravada porque os intelectuais de classe mais baixa não tinham sequer as oportunidades de carreira de um Bakunin. Num país sem vida pública do povo, apertado entre a organização governamental de uma classe mais alta que eles desprezavam e camponeses com os quais não tinham contato, os intelectuais ficaram ante um muro branco de nada e niilismo a ponto de o assassinato terrorista tornar-se um meio considerável de expressão porque para alguns deles era o único à sua disposição. As paredes da prisão contra as quais o amor de Bakunin se despedaçou eram apenas a corporificação física última das paredes da prisão da sociedade contra as quais uma inteligência ativa martelava até exaurir-se e quebrar-se. A essa luz temos de ler a confissão tocante de Bakunin: "Teria subordinado a mim mesmo a qualquer um se eu tivesse reconhecido nele a habilidade, os meios e a firme vontade de servir aos princípios que eu considerava como verdades absolutas. Eu o teria seguido alegremente e teria subordinado a mim mesmo a ele com prazer, *porque sempre respeitei e amei a disciplina que se funda na convicção e na fé.*" E então ele transforma seu grande problema até mesmo num vício pessoal: "Minha na-

---

de tout cela: aucun geste naturel, aucun mouvement libre ne nous est permis. Il nous est presque défendu de vivre, car toute vie implique une certaine indépendance, et nous ne sommes que les rouages inanimés de cette monstrueuse machine d'oppression et de conquête qu'on appelle l'empire russe.

[Nós também somos governados por uma mão estrangeira, por um soberano de origem alemã que não entende nem as necessidades nem o caráter do povo russo, e cujo governo, uma mistura singular de brutalidade mongol e de pedantismo prussiano, exclui completamente o elemento nacional. Como consequência, privados de todos os direitos políticos, não possuímos sequer aquela liberdade patriarcal, como é chamada, gozada por povos menos civilizados, e que minimamente permite ao homem descansar seu coração em seu solo nativo e entregar-se aos instintos de sua raça. Não temos nada disso: nenhum gesto natural, nenhum movimento livre é permitido a nós. Permite-se-nos escassamente viver, porque toda vida implica certa independência, e somos apenas rodas inanimadas desta máquina imensa de opressão e de conquista chamada império russo.]

O discurso foi publicado em *La Reforme*, de 14 de dezembro de 1847; citamos da reedição em *Sozial-politischer Briefwechsel*, pp. 279 e seguintes.

tureza teve sempre um vício profundamente arraigado: meu amor por aventuras inauditas, incomuns e fantásticas que abrem horizontes ilimitados. Num círculo quieto e cotidiano eu sentia que sufocaria. Normalmente os homens estão em busca de tranquilidade e a veem como o mais alto bem. Mas para mim a tranquilidade trazia desespero; minha alma estava numa excitação incessante; demandava ação, movimento e vida. Poderia ter nascido em algum lugar entre os colonos ocidentais das florestas americanas, onde a civilização está prestes a florir, onde a vida é ainda uma luta incessante contra os selvagens e contra uma natureza selvagem, não numa sociedade burguesa bem ordenada."[15]

O propósito da atividade revolucionária de Bakunin é o retorno à Rússia, a uma Rússia que terá espaço para ele na vida pública. "Para minha vida na Rússia, poderia retornar apenas por um caminho criminoso e revolucionário."[16] Mas como se poderia efetivar tal revolução? A resposta da *Confissão* continua em sua implicação para além da ocasião imediata: revela uma característica da vida de Bakunin que irrompe repetidas vezes nas empresas de seus últimos anos; vai a ponto de explicar a fascinação pessoal que Bakunin tinha para quem quer que o encontrasse; e vai mesmo além da existência pessoal de Bakunin e revela uma fonte de força que leva a revolução ao sucesso. A resposta: "Tenho apenas um confederado: a fé! Disse a mim mesmo que a fé move montanhas, remove obstáculos, vence o invencível, e torna possível o impossível; somente a fé é meia vitória, meio sucesso; complementada pela vontade poderosa, cria circunstâncias, torna os homens prontos, agrupa-os e os une (...) Em uma palavra: queria acreditar, queria que outros acreditassem."[17]

Essa é talvez a mais perfeita descrição já dada da mágica do mal, da mágica de criar uma realidade do nada,

---

[15] *Michail Bakunin Beichte*, pp. 47 e seguintes.

[16] Ibid., p. 14. [Ver também Arthur P. Mendel, *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse* [Miguel Bakunin: Raízes do apocalipse]. Nova York, Praeger, 1981. - N. E.]

[17] Ibid., p. 38.

da criação *ex nihilo* pelo homem. É a oposição da fé demoníaca na vontade à vontade cristã na fé. Esta "fé na vontade" se manifesta mais tarde na invenção prodigiosa de Bakunin de sociedades revolucionárias não existentes e na injeção de tais invenções de imaginação na realidade com resultados bem tangíveis. Se Bakunin não se tornou um revolucionário existencial, teve a capacidade de tornar-se um trapaceiro [*Hochstapler*] genial. A fé e a imaginação de uma vontade isolada se quebram no curso da história, criam, na verdade, as circunstâncias, e produzem os mais incríveis efeitos entre contemporâneos estupefatos que não podem acreditar que tais coisas possam acontecer. É a primeira aparição da mágica da vontade isolada que mais tarde reaparece na "mágica do extremo" de Nietzsche, na persistência de Lênin nos anos desesperançados até que chegasse sua hora, e na "Vitória da Fé" e permanência no poder de Hitler.

No humor da *Confissão*, entretanto, Bakunin é sensível ao caráter forçado da "fé na vontade". Ele reconhece que não sem esforço, não sem graves lutas, ele "obteve esta fé violenta, artificial e hipócrita"; que ele foi atormentado por dúvidas "acerca da moralidade e possibilidade de sua empresa"; que ele "ouvia vozes de reprovação íntima", e assim por diante. A sensitividade e a dúvida, que não se descobrem nem em Marx, nem em Lênin, nem em Hitler, parecem surgir das experiências de Bakunin no curso de sua atividade revolucionária. Na prática política, um homem é responsável por descobrir algumas coisas acerca da *ananke*, o fado de ser apanhado numa rede de obrigações e de necessidades que determinam o curso de ações tão estreitamente que não se deixa mais nenhum lugar para a escolha. Bakunin confessa que ele entendeu "uma verdade total e inteiramente": que a atividade de governar é difícil e requer experiência; "que na vida dos Estados e dos povos há condições mais altas e leis, que não devem ser medidas pelos padrões do dia-a-dia, e que na alta política são necessárias muitas coisas que na vida privada parecem injustas, opressoras e cruéis". "A história tem seu curso próprio e secreto"; e raramente tem um indivíduo privado, "por mais sinceras,

honestas e sagradas que possam ser suas convicções", a vocação "para levantar seu pensamento rebelde e sua mão impotente contra as forças inescrutáveis do destino".[18]

A tensão entre a fé e o arrependimento na *Confissão* é apenas a manifestação mais forte de uma tensão que está permanentemente presente na existência de Bakunin. Notamos a manifestação anterior no respeito pelo reacionário consistente e no amor do inimigo. Mesmo em seus humores mais destrutivos, Bakunin sempre preserva a consciência do mistério no drama histórico e do fado inescrutável que assinalou os papéis aos atores. Não encontramos nunca em Bakunin a confusão marxista de atribuir ao inimigo individual como uma culpa pessoal o papel que é determinado pelos acidentes biográficos e pelas circunstâncias econômicas e sociais. Há mal em Bakunin e, em seus últimos anos, criminalidade e satanismo aberto, mas não há nele em nenhum tempo a marca baixa da pequena besta que se fecha em certezas e cospe veneno no inimigo. Temos de enfatizar esse traço na existência de Bakunin porque, em contraste com isso, ganhamos uma compreensão mais clara das forças que determinam a linha de sucesso político da revolução ocidental e da crise: das forças do rancor, do ódio, da difamação. Nessa linha principal temos de observar o crescendo na decomposição moral do Ocidente: das vulgaridades voltaireanas do Iluminismo; através do ódio, da hipocrisia moral e das táticas de difamação que se tornaram uma força histórica na história através do marxismo; à decomposição final da sociedade ocidental e sua submersão na corrente de sujeira que emana das difamações mútuas das classes médias ocidentais no século XX. O fator mais importante na formação do destino civilizacional e político do Ocidente nesse período é o "ódio livre flutuante" das classes médias.

Bakunin vê a revolução russa como parte de uma revolução pan-eslava. O primeiro objetivo é a destruição do poder czarista. A abolição da forma monárquica de governo, entretanto, não deve ser mais do que a abertura da grande liberação eslava.

---

[18] Ibid., p. 43.

Uma Rússia livre tem de tomar a dianteira dos povos eslavos nas guerras contra a Áustria, a Prússia e a Turquia, e, se necessário, contra a Alemanha, para a liberação dos eslavos do domínio estrangeiro. "Metade da Silésia prussiana, a maior parte da Prússia ocidental e oriental, ou seja, todos os territórios de fala polonesa e eslava, devem ser separados da Alemanha." Numa varredura seguinte, também a Hungria, os moldavos, os romenos e os gregos deveriam ser induzidos a juntar-se à federação eslava de tal modo que um império oriental livre e unido emergisse, como um novo poder mundial oriental contra o Ocidente, com a capital em Constantinopla.[19] A república revolucionária não seria construída de acordo com as ideias do liberalismo ocidental. Não seria representativa, nem constitucional, nem parlamentarista, e não teria nenhum equilíbrio de poderes. A democracia não pode ser realizada através da representação parlamentar num país onde a grande massa de pessoas não é politicamente articulada e não pode formar sua própria representação. Um parlamento de aristocratas e burgueses, entretanto, apenas continuaria a opressão. "Para a Rússia, é necessário um poder ditatorial forte, que se preocupe exclusivamente com a elevação e a iluminação das massas;

---

[19] Ibid., p. 45. Para minúcias da federação eslava, com autonomia das nações-membros e uma política internacional e militar comum, ver, de Bakunin, "Statuten der neuen slavischen Politik" [Estatutos da nova política eslava] e "Grundzüge der slavischen Federation" [Caracteres fundamentais da federação eslava], de 1848, em *Sozial-politischer Briefwechsel*, pp. 285-89. Para uma análise ainda mais pormenorizada da revolução, ver o *Appel aux peuples slaves par un patriote russe* [Apelo aos povos eslavos feito por um patriota russo]: "En déclarant la guerre aux oppresseurs, la révolution proclamait donc le remaniement, le bouleversement de tout le Nord, de toute la partie Oriental de l'Europe, l'émancipation de l'Italie, et, comme but final: la fédération universelle des republiques Européennes!" [Ao declarar guerra aos opressores, a revolução proclama, assim, a alteração, a derrubada de todo o Norte, de toda a parte oriental da Europa, a emancipação da Itália, e, como objetivo final: a federação universal de repúblicas européias]. O *Appel* foi publicado pela primeira vez em Josef Pfitzner, *Bakuninstudien* [Estudos sobre Bakunin], 1932; 2. edição Berlim, Kramer, 1977. O *Appel* é o primeiro rascunho, consideravelmente mais radical no conteúdo do que o *Aufruf an die Slaven: Von einem russischen Patrioten* [Exortação aos eslavos: por um patriota russo], que foi publicado em dezembro de 1848, por E. K. Keil em Leipzig, tendo na página de rosto a designação: "Koethen, Selbstverlag des Verfassers" [Cöthen, edição do autor]. O *Aufruf* está reeditado e anotado por Boris Jakowenko em "Zwei Schriften" [Dois escritos].

um poder que é livre em tendência e espírito, mas sem uma forma parlamentar; um poder que edita livros de conteúdo livre sem introduzir a liberdade de imprensa; um poder que está cercado, aconselhado e apoiado pela cooperação livre de homens que pensam da mesma maneira, mas que não é limitado por ninguém nem nada." A única diferença entre o poder ditatorial e o monárquico seria a tendência daquele de se fazer supérfluo tão rápido quanto possível através da educação do povo, ao passo que o monárquico tenta perpetuar sua existência, mantendo as pessoas numa criancice inalterada.[20]

A linha que vai do programa de Bakunin à política de Lênin e Stálin é tão óbvia que não temos de aprofundá-la. É mais importante acentuar a diferença entre sua concepção de revolução e a de Marx. A diferença se torna aguda quanto à questão: como deve ser feita tal revolução e por quem? Neste ponto Bakunin revela a ausência de ideias concretas. Assegura ao czar que certamente não tinha nenhuma ambição pessoal de se tornar o ditador da Rússia. Ao contrário, estava convencido de que pereceria na luta. Sua geração é chamada para destruir, não para construir; "a construção será feita por outros que são melhores, mais inteligentes e mais novos do que nós".[21] E se alguém perguntasse como ele podia planejar o horror de uma revolução russa sem ter uma ideia clara do que seria tal empresa, ele teria de reconhecer que ele próprio estava tremendo quando considerava as consequências. Os camponeses russos revolucionários são bestiais em sua crueldade, e ele se lembrava das palavras de Puchkin: "Livrai-nos, ó Senhor, da revolta russa que não conhece nenhum sentido nem misericórdia!"

---

[20] *Michail Bakunins Beichte*, p. 46. A ideia da "ditadura de ferro, provisória" e benevolente reaparece nos anos de Sibéria de Bakunin. Bakunin se tornou muito amigo do governador da Sibéria oriental, general Muraviov-Amurski, um primo por parte de mãe. O construtor do império e o revolucionário aparentemente encontraram muito em comum, pois numa carta a Herzen, de Irkutsk, de 17 de novembro de 1860, Bakunin louva muito os méritos de Muraviov, o verdadeiro democrata e "incondicionalmente um de nós". Parece ter contemplado com alguma seriedade as possibilidades de uma revolução russa e uma liberação pan-eslava sob a liderança de um ditador liberal como Muraviov. Ver a carta a Herzen, em *Sozial-politischer Briefwechsel*, pp. 11-29.

[21] *Michail Bakunins Beichte*, p. 48.

Em parte ele esperava que a selvageria bêbada das massas pudesse ser restringida, em parte ele se confortava com o pensamento de que em certos tempos na história é necessário um terrível desastre.[22]

Esse comportamento para com o processo e as táticas de revolução não é um humor passageiro em Bakunin. A vontade de começar a revolta, na esperança de que por causa do terror forças benéficas emergiriam e construiriam a nova sociedade, persiste por todos os anos posteriores. Num panfleto de 1871, Bakunin formula a questão do princípio. Insiste que a dignidade humana nas nações e nos povos se manifesta apenas no "instinto de liberdade, no ódio à opressão, e pela força da revolta contra tudo o que tenha o caráter de exploração e domínio no mundo".[23] Nessa "firme convicção" de que o instinto de liberdade é a fonte de revolta e a essência da dignidade humana, de que a revolta da alma é o primeiro fator movente da história, e de que o reino da liberdade emergirá de algum modo, sem se preocupar muito com detalhes técnicos, uma vez que a revolta tenha começado, Bakunin se coloca em oposição ao sistema planejado de "socialismo científico" de um Marx. A escola de "comunistas autoritários alemães", continua ele, desenvolveu o princípio materialista de que a história humana, "mesmo nas manifestações ideais da vida individual e coletiva da humanidade, em seus desenvolvimentos social, jurídico, político, artístico, científico, metafísico, religioso e moral", nada mais é do que o reflexo de fatos econômicos. "Esse princípio é profundamente verdadeiro se considerado de um ponto de vista relativo; mas se tomado absolutamente, como a fonte primeira e a única base de todos os princípios, torna-se completamente errado."[24] A concepção materialista

---

[22] Ibid., p. 49.

[23] Bakunin, *L'Empire Knouto-Germanique et la Révolution sociale* [O Império Knuto-germânico e a revolução social], in *Oeuvres*, por Michel Bakounine, ed. James Guillaume, vol. 2. Paris, sem editor, 1907, p. 455.

[24] *Sophismes historiques de l'Ecole doctrinaire des communistes allemands* [Sofismas históricos da escola doutrinária dos comunistas alemães], in *Oeuvres*, vol. 3. Paris, sem editor, 1908, pp. 9-18.

da história contém para Bakunin uma verdade relativa à medida que ele também supõe que o mundo social, e a manifestação especificamente humana do espírito, funda-se na base animal do homem, e a base animal, por sua vez, na matéria. O espírito é a culminação da evolução da matéria. Mas pode ser a culminação da matéria apenas porque a matéria não é inorgânica, mas contém espírito. A ascensão da matéria à humanidade significa libertar-se da matéria através dos princípios independentes do pensamento e da revolta. A negação do mero animalismo, o florescimento, na matéria, da revolta da alma é o novo fator independente que forma a história.[25] A oposição entre os princípios da alma independente e livre em revolta e da determinação do pensamento através da situação econômica, assim como a decorrente oposição entre as duas táticas revolucionárias, permaneceu até hoje a questão entre bakuninistas e marxistas: de um lado, a fé na personalidade e a habilidade de homens livres de produzir ordem por um pensamento afim revolucionário sem liderança autoritária; de outro lado, a crença na marcha necessária da história que progride através da ação das almas não tão revolucionárias sob a liderança autoritária dos executores da vontade histórica.[26]

A vontade revolucionária, desimpedida de concepções doutrinárias de necessidade histórica, permitiu a Bakunin uma considerável latitude da imaginação política. Na *Confissão* ele revela que uma vez, em 1848, quando o ódio pan-eslavo contra tudo o que fosse alemão foi elevado ao máximo pelo Parlamento de Frankfurt, ele pensou em apelar ao próprio czar para assumir a liderança da liberação pan-eslávica. Não apenas os poloneses, mas todos os eslavos da Prússia e da Áustria teriam seguido, nessa época, na opinião de Bakunin, o chamado do czar para uma guerra contra a Alemanha e

---

[25] *Dieu et l'Etat* [Deus e o Estado], in *Oeuvres*, 3: pp. 18 e seguintes. Nova edição: *God and the State* [Deus e o Estado], introdução Paul Avrich. Nova York, Dover, 1970.

[26] Para uma boa comparação das duas posições contrastantes, ver um bakuninista moderno, Erwin Rholfs, no Prefácio ao vol. I de Bakunin, *Gesammelte Werke* [Obras completas]. Berlim, sem editor, 1921.

toda a Europa ocidental. Ele esboçara o apelo, mas o destruiu porque considerava fútil a tentativa. O czar, na verdade, não estava entusiasmado com a ideia. Da afirmação de Bakunin de que todos os eslavos teriam seguido seu chamado para a libertação, o czar anotou à margem: "Não duvido disso; e eu teria ficado como cabeça de uma revolução de um Masaniello eslavo; não, obrigado!"[27]

III. Sombra

Quanto ao destino de Bakunin, o efeito imediato da *Confissão* foi nenhum. Ele permaneceu na fortaleza de Pedro e Paulo. Sobre sua vida posterior, a *Confissão* parece ter ficado como uma sombra. Durante a insurreição polonesa de 1863, Bakunin estava em Estocolmo, participando do movimento. A Terceira Seção preparou, nessa época, um panfleto que continha a *Confissão* e alguns outros documentos. Não foi nunca publicado, mas Bakunin repentinamente rompeu relações com os poloneses e deixou Estocolmo. Em 1870 Bakunin participou na rebelião de Lyon. De novo, um panfleto similar foi preparado, e de novo Bakunin saiu de cena. Autores que querem amontoar toda a torpeza no regime czarista veem uma conexão entre a ameaça de publicação e as saídas de cena de Bakunin. Não há, entretanto, nenhuma prova de tal pressão; e havia outras razões suficientes para justificar a saída.[28] Somente é certo que o que quer que tenha ocorrido por trás das cortinas, o governo russo nunca fez uso público da *Confissão,* embora sua publicação pudesse ter desacreditado Bakunin nos círculos revolucionários.

---

[27] *Michail Bakunins Beichte*, p. 52.

[28] Acerca desses eventos na vida de Bakunin, ver Kersten, Introdução, ibid., p. xvi.

11. JOHN STUART MILL

*Liberdade de discussão e prontidão para discussão**

Há exatamente cem anos, John Stuart Mill publicou seu ensaio "Da liberdade". Ele lida com a liberdade social e cívica, com a natureza e as limitações do poder que a sociedade pode legitimamente exercer sobre o indivíduo, e particularmente com a liberdade de consciência, pensamento e discussão. Ele se concentrou na *liberdade* de discussão, e hoje é a *prontidão* para discussão o objeto da investigação. Esta alteração de ênfase, quando a discussão em si está em discussão, não é arbitrária. Deixem-me esclarecer as razões que me fizeram tratar do assunto em direção contrária à que Mill o tratou.

Nossa situação intelectual corrente difere consideravelmente em dois aspectos da de 1859, quando o ensaio foi escrito. Ambos esses aspectos têm que ver com a crença do filósofo inglês no progresso. O primeiro diz respeito a seu conceito da

---

* Publicado primeiramente em *Erziehung zur Freiheit* [Educação para a liberdade], ed. A. Hunold, Erlenbach-Zürich, Rentsch, 1959, pp. 355-72. [Também disponível como "On Readiness to Rational Discussion" [Da prontidão para a discussão racional], *Freedom and Serfdom* [Liberdade e servidão], ed. Albert Hunold. Dordrecht, Reidel, 1961, pp. 269-84. - N. E.]

ordem da sociedade ocidental e sua evolução imediata. Mill reconheceu que a ordem da sociedade ocidental moderna foi baseada na liberdade de discutir a verdade através da discussão racional. Via diante dele uma sociedade com um núcleo composto de indivíduos responsáveis, que não apenas achavam que era seu dever estabelecer temas pela discussão, mas estavam prontos a fazê-lo; e embora ele tenha sentido que a liberdade desse núcleo estava de algum modo em perigo, ele, no entanto, pensou que era um perigo que poderia ser afastado através da discussão racional. Esse foi o propósito pelo qual escreveu seu ensaio. Mill, portanto, não era um otimista cego; mas em contraste com Tocqueville ou Jakob Burckhardt, estava otimista o bastante para acreditar que os perigos, que reconhecia como tais, poderiam ser banidos por meio da razão. Julgou a condição da ordem social pelo quadro que formou dos indivíduos racionais a quem considerava como os elementos civilizadores relevantes da raça humana, o que significa: por seu quadro de si mesmo; e considerava a grande maioria da sociedade, que constituía o ponto focal de perigo, como nada mais do que um elemento perturbador no progresso histórico.

Essa crença dos racionalistas foi arruinada pelos acontecimentos do último século, embora haja ainda muitos que continuam a compartilhá-la. O segundo aspecto diz respeito à concepção de Mill da essência da humanidade, sua antropologia filosófica. Os filósofos políticos clássicos, também, eram da mesma opinião de que a ordem social era baseada na persuasão pela razão – e a ideia de Mill da ordem social estava indubitavelmente na tradição clássica. Mas Platão e Aristóteles sabiam da tensão entre potencialidade e atualidade na humanidade; não é porque o homem por natureza é receptivo à razão que ele, de fato, permitirá ser governado por ela numa situação histórica concreta. Na crença no progresso dos séculos XVIII e XIX, de que Mill compartilhava, a tensão na vida entre potencialidade e realização foi entrelaçada num processo histórico, em que a essência do homem vem a realizar-se. E quando a tensão existencial se torna

distorcida historicamente, emerge o notável quadro da sociedade e da história que acabei de esboçar, um quadro em que o tipo de homem reputado naquele momento como possuidor das características salientes essenciais de humanidade é considerado como o fator histórica e sociologicamente potente, ao passo que o resto da humanidade afunda na obscuridade de uma massa relativamente inerte de nenhuma importância, ou, na melhor das hipóteses, se lhe garante o status de um fator perturbador. Depois de cem anos de pensamento filosófico e revisão, nem o quadro de Mill acerca do próprio homem nem seu quadro histórico e social construído a seu redor permanece teoreticamente aceitável hoje.

À luz dessas circunstâncias alteradas, proponho elaborar a investigação da seguinte maneira: primeiro, descreverei o problema da liberdade de discussão como Mill o viu, juntamente com os perigos que a ameaçam. A primeira parte levará ao lado teorético do problema, do qual Mill não tratou. A segunda parte, seguindo o exemplo de *Protágoras* de Platão, ressuscitará o problema no sentido clássico e centrar-se-á no problema da vontade de discutir. Na terceira e quarta partes, as duas questões fundamentais que são levantadas na obra de Platão quanto à vontade de discutir serão examinadas separadamente e em pormenor.

I

No ensaio "Da liberdade", três ideias separadas e compósitas são ligadas de uma maneira notavelmente insólita: (1) A ideia de Wilhelm von Humboldt acerca do desenvolvimento do individualismo e do liberalismo, (2) a ideia inglesa de reformar o liberalismo e (3) uma boa medida do positivismo de Comte da primeira, assim chamada, fase.

De Humboldt provém a ideia de que o indivíduo tem de moldar e desenvolver sua própria personalidade. Numa

democracia absoluta do tipo da pólis grega, entretanto, isso, na opinião de Humboldt, não poderia ser conseguido, já que o homem tinha de restringir sua individualidade e funcionar primeiramente como um cidadão responsável, em uníssono com os outros, para tomar as decisões políticas das quais dependia a existência do Estado. À vista da Revolução Francesa e seu reino democrático de terror intelectual, ele chegou à conclusão de que uma monarquia do tipo prussiano, baseada no governo das leis, era o regime mais apropriado para o desenvolvimento da individualidade. O monarca, com seu aparato militar e civil, pensava Humboldt, deveria controlar todas as questões políticas e, então, deixar os cidadãos livres para desenvolver sua individualidade. Mill concordava que o desenvolvimento de sua individualidade é a maior dádiva do homem, mas acreditava que poderia ser conseguida igualmente bem sob as condições impostas pelo tipo britânico de vida constitucional. A espacialidade do Estado territorial moderno parecia a ele, a despeito dos acontecimentos que acompanharam a ascensão de Napoleão III ao poder, uma garantia de que a pressão social nunca se mostraria tão desastrosa para o indivíduo como tinha sido nas cidades-Estado gregas. Este foi o argumento que parece ter permitido aos autores de *Os escritos federalistas* uma oportunidade de implementar suas ideias de uma república representativa, sem expor a liberdade do indivíduo àqueles perigos que inevitavelmente a ameaçariam numa pequena democracia absoluta. Ele acreditava ainda que a separação da Igreja e do Estado, da espiritualidade privada e das esferas públicas temporais, assegurara uma medida de liberdade de um modo que a pólis teocrática dos tempos antigos não poderia ter garantido. Se a ordem religiosa é basicamente removida do controle estatal, a primeira razão do Estado para qualquer ameaça da liberdade, sentia ele, deixa de existir. Em princípio, portanto, a liberdade do indivíduo pareceria ser compatível com o conceito britânico de uma constituição parlamentar liberal.

O terceiro complexo de ideias, o comteano, diz respeito à história da civilização. Para o indivíduo, assim como para a

humanidade como um todo, a primeira consideração é o que Mill chama, num conceito dificilmente traduzível, a *melhoria* ou melhora da humanidade – uma palavra que combina o sentido da *Bildung* de Humboldt e do progresso de Comte. *Melhoria* é o conceito-base na antropologia de Mill. Embora em seu ensaio ele se concentre na liberdade como o tema central, na ordem de importância das bênçãos dela, seu exame da liberdade é conduzido somente com o objetivo de aumentar a causa de "melhoria". A primeira bênção é "o interesse permanente de um homem como um ser em progresso". A política vai apresentar o que este interesse requer. No caso de povos com um baixo nível de civilização, o despotismo é uma forma legítima de regime, contanto que, e à medida que, sirva para "melhorar" os bárbaros. Até que "o homem tenha provado sua capacidade de melhorar a si mesmo por meio de uma discussão igual e livre", a liberdade, como um princípio político, está fora de seu lugar. A condição da "capacidade de ser guiada a sua melhoria pela convicção e persuasão" foi obtida, afirma Mill, pela humanidade – ao menos "em todas as nações com as quais devemos preocupar-nos aqui"; e já que esse estado foi agora atingido, a liberdade se tornou uma demanda política legítima. Mill tem dificuldade em enfatizar que ele não se está valendo do argumento de "direitos abstratos"; como um axioma político prático, não há tal coisa como um direito à liberdade, e certamente não há tal coisa como o direito à discussão livre. Se compartilhamos ou não a opinião de Mill concernente ao nível de civilização, temos, no entanto, de aceitar a ideia de que a liberdade de discussão não é, em si mesma, um princípio absoluto, mas se torna um instrumento na evolução do indivíduo e da sociedade quando a situação se torna historicamente madura para seu uso.

Para Mill, portanto, a liberdade de discussão e a liberdade do indivíduo são instituições dependentes de um grande número de coisas. Nas democracias de cidades-Estado da Antiguidade, não puderam de maneira nenhuma desenvolver-se, por causa da pressão social e do culto da pólis; num Estado territorial do tipo de democracia representativa, elas podem

tornar-se eficazes contanto que a esfera espiritual seja mantida separada e fora do campo da política; mas não têm lugar em nenhuma delas se a civilização não atingiu um nível em que a sociedade é composta de indivíduos racionais. Em qualquer caso, não são princípios, mas simplesmente instrumentos de ordem social.

E agora aos perigos que, mesmo sob as condições mais favoráveis, ameaçam a liberdade de uma sociedade civilizada moderna. Mill considera o próprio Estado, sob condições especiais da história constitucional inglesa, como o menos ameaçador de todos os perigos políticos. Sua intervenção, pensa ele, não deve ser seriamente temida, já que o governo é, tradicionalmente, considerado como o inimigo do bem comum, e, portanto, a opinião pública é muitíssimo vigilante. Muito mais perigosa tanto para o indivíduo como para a liberdade como um todo é, assevera ele, a pressão social que é exercida, particularmente, pela classe média inglesa. Mill estava escrevendo pouco depois de 1850, ou seja, numa época quando a nova moralidade da classe média alcançara o ápice de sua agressividade e era capaz de obter conformidade pela aplicação de sanções sociais (não estatais). E ele temia que as coisas se tornassem piores no futuro, quando a massa de pessoas da qual emanava essa pressão se tornassem conscientes de seu poder político e começassem a usar a máquina do Estado em seu benefício. E finalmente, surgindo acima do horizonte, Mill viu o perigo do movimento ideológico de massa na forma de Auguste Comte e seu *Système de Politique Positive*. Aqui ele sentiu que seria um despotismo exercido pela sociedade sobre o indivíduo, o que excederia de muito qualquer demanda já feita mesmo pelos mais estritos disciplinadores entre os filósofos antigos (provavelmente tinha Platão em mente). Em suas características essenciais, então, o quadro da situação que Mill tinha formado era estarrecedoramente claro: a inocuidade comparativa de um Estado nacional dos velhos tempos; o grande perigo inerente na mania de conformidade entre pessoas comuns do dia a dia; e o perigo ainda maior de que, sob uma constituição parlamentar, uma maioria, ávida

de impor conformidade, pudesse ganhar o poder; e o maior de todos os perigos: que algum reformador ideológico do tipo de Comte pudesse conseguir sucessos sociais.

A despeito de seus temores políticos quanto à liberdade, Mill não conseguiu ver o problema humano, ou seja, que o perigo poderia ameaçar o indivíduo somente se a maioria dos homens na sociedade em que ele vivia não fossem "indivíduos", no sentido em que ele emprega o termo; nem ele se deu conta do significado do fato de que a maioria não consistia numa classe média desprezada e odiada, mas incluía também alguns intelectuais como Comte - um "indivíduo", ou seja, em seu significado da palavra, alguém que constituía um perigo para a liberdade dos outros porque ele próprio era um ideólogo obstinadamente tacanho, ávido de poder. A doutrina de Comte de progresso induziu Mill a projetar a atmosfera do liberalismo reformado no futuro da humanidade e o impediu de se dar conta do aspecto essencialmente humano nos perigos, embora seu olho fosse fino o bastante para tomá-los como tais. Isso pode bem explicar sua tentativa, que hoje parece absurda, de mapear, com a ajuda do argumento racional e das garantias constitucionais, o drama histórico de uma humanidade cujo desejo por liberdade e a habilidade para alcançá-la eram menores do que o tamanho de seu destino.

II

Mesmo a mais garantida proteção dos direitos fundamentais e do direito de liberdade não garante a presença desses bens que devem ser protegidos. Quanto à categoria de bens pessoal-periféricos, a verdade desta afirmação foi confirmada por demonstração pela história das revoluções social e liberal: sabemos todos que a proteção da propriedade não põe nenhum dinheiro nos bolsos dos que não têm. Mas sua verdade quanto aos bens pessoalmente centrais tem pouco ou nenhum efeito na consciência pública. Apenas muito poucos se dão

conta do fato de que opinião não é pensamento, que a exposição retórica de uma opinião não é uma discussão racional de uma questão, e que a defesa correta da liberdade de discussão não prepara os homens para a discussão. Para passar da liberdade funcional para a essencial, atributos concretos de pensamento e discussões, deixem-me voltar ao tratamento clássico da questão no *Protágoras*, de Platão.

É possível ensinar a virtude? Esta é a questão discutida por Protágoras e Sócrates, os protagonistas no diálogo. Protágoras defende sua tese como o professor da *techne politike*, a arte da política. A pólis não pode existir se seus cidadãos não possuem as virtudes da justiça, da sabedoria, da piedade, da coragem; e primeiro e mais importante, a juventude tem de aprender a virtude de *euboulia*, do julgamento sábio nas coisas públicas e privadas. É a profissão de Protágoras ensinar a virtude, *kalokagathia*, aos jovens. A discussão entre ambos acompanha as seguintes linhas gerais: Protágoras é de parecer de que as virtudes, que ele se incumbiu de ensinar, podem, de fato, ser ensinadas; Sócrates está em dúvida. Para estabelecer a questão entre essas opiniões conflitantes, Sócrates tenta levar Protágoras a uma discussão da essência da virtude; pois, diz ele, a questão disputada só pode ser respondida quando se sabe o que é virtude. Protágoras resiste aos esforços de Sócrates: o orador quer fazer discursos, não ser levado a uma argumentação de pergunta e resposta. Sócrates, entretanto, força-o a entrar numa discussão e leva a argumentação à conclusão de que a virtude pode ser ensinada, contanto que tenha suas raízes na *episteme*, conhecimento. Se o conhecimento é parte da essência da virtude, então obviamente tudo o que pode ser aprendido pode ser também ensinado.

Quanto ao assunto deste tratado, há duas fases da argumentação que são de importância: (1) a tentativa de Protágoras de evitar uma discussão racional da questão; e (2) o elemento de conhecimento na virtude, como uma condição de seu ensino.

Ao pedido de Sócrates para que explique a extensão em que a virtude pode ser ensinada, Protágoras responde com

um de seus discursos prontos. No texto grego, o discurso tem dez páginas e leva entre vinte e trinta minutos para ser apresentado. É um discurso brilhante, adornado com a fábula de Prometeu, ricamente entretecido de sabedoria do senso comum, e não falta nem mesmo uma referência espirituosa a um dos sucessos teatrais da temporada. É o tipo de discurso com o qual um sofista – hoje diríamos um intelectual – está acostumado a brilhar aos olhos de seu auditório e, ao mesmo tempo, com os fogos de artifício de sua oratória, a desconcertar o modesto inquiridor e fazer a própria pergunta dele parecer ridícula. Sócrates fica encantado; fica preso por cada palavra que sai dos lábios do sofista como se quisesse ouvir sempre mais; e apenas quando está bem certo de que Protágoras chegou ao fim é que começa o contragolpe – urbano na forma, mas impiedoso em sua objetividade. Esse é o tipo de discurso, diz ele, que os políticos fazem na Assembleia quando querem suplantar um inquiridor. Em vez de uma resposta precisa a uma pergunta precisa, aparece um novo e longo discurso, e, quando termina, todo mundo esqueceu qual era o ponto original da questão debatida. É impossível colocar o orador de volta no assunto; este está submerso num rio de digressões divertidas, mas totalmente irrelevantes, de citações autorizadas, de exemplos bem escolhidos e de verborragia pretensiosa. O escrutínio de uma ideia, a discussão na forma de argumento terso e contra-argumento, que precisa de talvez cinquenta mudanças de asserção e réplica antes que a questão seja estabelecida, torna-se impossível se um dos protagonistas replica a todo argumento do outro com um discurso de meia hora. A prolixidade é um dos meios mais eficazes de evitar uma discussão racional. Sócrates faz isso de maneira tão convincentemente clara que Protágoras se sente obrigado, por enquanto, a aderir às regras do jogo.

A próxima explosão de prolixidade, entretanto, leva a uma crise. Sócrates, de novo, insiste na brevidade e na precisão, mas agora Protágoras se irrita. Participou de inúmeras batalhas de palavras, diz ele; mas se tivesse aceitado as condições de argumentação propostas por seus oponentes, Protágoras

não seria hoje um nome evocado entre os gregos. Nisso, Sócrates se levanta, lamenta que tenha outro compromisso e que não possa ficar para ouvir as dissertações interessantes, mas meio longas, de seu companheiro, e se prepara para sair. Por meio desse gesto, que é repetido numa situação similar no *Górgias*, Platão estabelece o princípio, muito frequentemente desprezado hoje, de que a liberdade de expressão inclui também a liberdade de recusar-se a ouvir. A liberdade de expressão serve aos propósitos da discussão racional; quem quer que abuse dela a fim de evitar a discussão está quebrando as regras do jogo como aceitas pela sociedade civilizada; tal violação exige sanções sociais; e quando as formas mais brandas de aviso não surtem efeito, não se tem outra opção senão dar as costas para o ofensor e ir embora.

Nesse diálogo, a situação é salva pela intervenção dos outros. Protágoras promete sujeitar-se às regras, e a argumentação pode continuar e chega a seu clímax na tese de Sócrates de que toda virtude tem suas raízes na *episteme*.

A virtude pode ser ensinada, contanto que seja baseada no conhecimento que pode ser comunicado. Esta tese socrática, que, lamentavelmente, é tão frequentemente mal entendida, não significa que um homem possa ser melhorado por sermões morais. Ao contrário, baseia-se no argumento de que nenhum homem intencionalmente faz um mal ou algo desprezível. Mas quando a paixão ou o desejo do momento determina suas ações, então a razão para seu lapso reside em sua ignorância, na *amathia*, sua inabilidade de ver claramente o que é a coisa certa para fazer. Escolhe o procedimento errado porque sua apreciação das consequências de sua ação é imperfeita. Estivesse ele a par das consequências últimas, agiria, não precipitadamente, mas com a devida consideração, e então escolheria o procedimento correto. Do mesmo modo que as coisas aparecem na proporção falsa se está errada a perspectiva, o desejo do momento distorce a coisa desejada e a faz aparecer mais importante do que realmente é, quando vista na verdadeira perspectiva do tempo. O comportamento correto

se torna uma questão da arte de medir os benefícios, como vistos na perspectiva verdadeira do tempo, e a arte de medir, neste sentido, a *techne metretike*, é o cerne da arte do comportamento correto: o poder de aparecer na perspectiva imediata é suplantado pela sabedoria da medição na perspectiva mais ampla. Deixar-se alguém dominar pelo desejo é, portanto, "a maior tolice" (*amathia*), ao passo que a sabedoria que é baseada no conhecimento (*episteme*) é "a mais alta de todas as coisas humanas". E essa arte de medição pode ser ensinada.

Há, entretanto, mais do que isso que está contido nos ditados populares, como "A honestidade é a melhor política" ou "A intemperança arruína a saúde", embora tal conhecimento de perspectiva do tipo do senso comum pertença a isso. *Episteme*, no sentido platônico, diz respeito não apenas à retidão da vida isolada, mas ao "bem-estar (*soteria*) da vida" como um todo. A linha de pensamento do *Protágoras*, que culmina nas condições sob as quais a virtude pode ser ensinada, aponta, na verdade, para o segundo diálogo sofista, o *Górgias*, e, mais tarde, também para a *República* e as *Leis*. Pois a perspectiva mais ampla em que a atividade humana pode ser vista é a totalidade da própria vida, que termina em morte. Platão está preocupado com o bem-estar da alma vivente, que na morte tem de enfrentar o Julgamento Final, cujo *mythos* é desenvolvido no *Górgias* e na *República*. A *techne metretike* é a arte de agir *sub specie mortis*. E nas *Leis* Platão contrapõe o princípio protagoreano do *homo mensura* (o homem é a medida) com o princípio "Deus é a medida". O conhecimento (*episteme*), que é o fundamento do comportamento correto, e a ignorância ou tolice (*amathia*), que leva a um erro de ação, têm, portanto, de ser considerados não como a posse ou não posse de regras de conduta que são definíveis e capazes de ser comunicadas, mas como categorias existenciais. Esse conhecimento, do qual a medida de ação então é derivada, revela-se como conhecimento existencial da realização do destino humano no para além; e a tolice, *amathia*, é o estado de existência na ignorância do destino eterno. Vemos o conhecimento do transcendente, que formou o indivíduo, como a condição de virtude.

Quanto à questão da discussão racional segue-se uma sentença que bem pode parecer ridícula para muitos de nossos contemporâneos: a discussão racional da ordem na existência do homem e da sociedade é possível apenas sob a condição de conhecer acerca da realização transcendente. Quando falta esse conhecimento, a discussão será dominada pela *amathia*. E o sintoma de ignorância ou estupidez é uma falta de prontidão para discutir, a razão fundamental pela qual a má vontade dos interlocutores é levada à problemática do transcendente.

Proponho agora esboçar alguns dos métodos empregados por aqueles que pretendem evitar ser levados à discussão racional, e então retomarei brevemente a questão da *amathia*.

III

Questões de ordem social podem ser discutidas racionalmente apenas quando a ordem do ser, a que pertence a ordem social, é vista em sua inteireza e em todo o seu caminho até sua origem transcendente. Se essa condição de *episteme* não é preenchida, a discussão degenera num mero debate retórico quanto aos prós e contras; e em vez das conclusões a que a discussão deveria levar por meio de questionamentos analíticos, obtemos os *topoi* a partir dos quais o debate é mostrado como sem solução. A apreciação que Aristóteles fez da diferença entre as duas formas de pensamento levou-o a diferenciar entre a *Analytica* (a lógica da discussão científica) e os *Tópicos* (a lógica do falante). A parte dos *Tópicos* com que pretendemos lidar aqui diz respeito aos métodos pelos quais um participante numa discussão evita que as questões de ordem social sejam levadas de volta à problemática do transcendente. Em nossa sociedade moderna, essa técnica de evitar a discussão racional foi reduzida a uma arte tão fina que exigiria realmente uma monografia abrangente para esgotar o assunto – a qual lamentavelmente não foi

escrita. Aqui tenho de confinar-me a enumerar umas poucas variações da técnica que diariamente emerge em debates que dizem ser uma discussão racional.

Pode-se dizer que o primeiro grupo inclui todos aqueles truques sofistas com os quais Platão lutou. Eles são simples, mas eficazes. Seu princípio fundamental é que eles têm de esgotar o tempo, que impõe um limite na discussão verbal, por meio de verbosidade, saída para digressões irrelevantes, acumulação de citações, apelos a autoridades, e assim por diante. Desse modo, qualquer continuidade da argumentação se faz impossível; e se o falante é realmente um experto, toda a questão se torna tão obscura que ninguém mais tem nenhuma ideia do que realmente se tratava.

Um segundo grupo de truques, também conhecidos de Platão, mas apenas recentemente desenvolvidos numa arte fina, pode talvez ser classificado juntamente, com o título genérico de "psicologia clandestina". O falante, ao usar essa técnica, não presta, em sua discussão, nenhuma atenção ao ponto discutido, mas o contorna e ataca seu oponente por trás, com insinuações relacionadas aos motivos psicológicos nos quais, sugere ele, se baseia a linha de argumento de seu oponente. Procura desacreditar a argumentação, apresentando provas de um comportamento preconceituoso, que ele atribui aos interesses políticos ou econômicos de seu oponente. Em movimentos totalitários, essa técnica de ataque pessoal se tornou um princípio de discussão política num grau tão completo, no campo da ciência política, que seu uso é frequentemente considerado como uma indicação certa do caráter do falante como um ideólogo totalitário. Essa suposição parece-me ter ido muito longe; pois não se deve esquecer que, graças ao marxismo e à psicanálise, essa psicologia clandestina se tornou um jogo de sociedade entre as mediocridades de todo o mundo ocidental (e entre elas muitas grandes figuras de nossa época têm de ser incluídas), de tal modo que seu uso por um indivíduo não indica necessariamente mais do que um padrão geral de pobreza intelectual.

Um terceiro método de prevenir a discussão, intimamente relacionado com a psicologia clandestina, é a tática de "classificação". O falante se evade do ponto em questão, afirmando que a argumentação de seu oponente pode ser classificada como o resultado de uma "posição" definida – seja de natureza política, religiosa ou teorética. E uma vez que uma argumentação tenha sido classificada como relacionada a uma posição, pode ser considerada como demolida, já que a posição atribuída a ela sempre é selecionada com um intento pejorativo. A escolha da posição selecionada é uma expressão das antipatias pessoais do crítico individual; e a mesma argumentação pode, portanto, ser atribuída a qualquer variedade de posições, de acordo com o que mais prontamente vem às mãos do crítico. A riqueza de variação conseguida por tais táticas é bem exemplificada pela variedade de classificações a que eu mesmo fui submetido. Sobre minha posição religiosa, tenho sido classificado como: protestante, católico, antissemita, e como judeu típico; politicamente, como: liberal, fascista, nacional-socialista e conservador; e em minha posição teorética, como: platônico, neoagostiniano, tomista, hegeliano, existencialista, relativista histórico e cético empírico; em anos recentes, a suspeita tem sido a de que sou cristão. Todas essas classificações foram feitas por professores universitários e pessoas com grau acadêmico. Elas dão bom pasto para se pensar no estado de nossas universidades.

O quarto método leva-nos ao campo da evasão por meio de dogmatismo sistemático. Nas *doxa* da metodologia de julgamento de valor é uma questão não de truques sofísticos ou evasão psicológica, mas do princípio de que "valores" e "julgamentos de valor" pertencem ao reino do dogma subjetivo e não estão dentro do escopo da discussão racional. O princípio confere muitas vantagens a seus aderentes: (1) dogmas de ontologia, de antropologia filosófica e de instrução ética em coisas e virtudes também podem ser classificados como "julgamentos de valor" e postos de lado, e qualquer tentativa de introduzi-los na discussão pode ser estigmatizada como "não

científica". (2) Os próprios valores do falante, que não resistiriam a uma análise racional, podem ser apresentados como premissas que se devem aceitar sem questionamento, já que, embora possam ser subjetivos, não são mais do que os outros. Sua análise crítica pode ser recusada legitimamente. (3) Já que todo o aspecto espiritual e intelectual da ordem social se apresenta, em princípio, como "valoração" fora dos reinos da ciência, não há nenhuma necessidade de dominar-lhe a teoria. Isso evita muitos problemas. Não há nenhuma necessidade de conhecer nada de filosofia, ler Platão ou Aristóteles ou entender grego. Minha própria experiência me levou à conclusão de que o direito de desconhecer questões fundamentais não é um motivo para ser subestimado pela popularidade desse método nos círculos acadêmicos (e ainda em maior medida no que segue). Falando de maneira geral, a discussão racional de questões de ordem é destruída em princípio através da doxa dos "julgamentos de valor".

Finalmente, chegamos ao método neopositivista das ciências sociais como uma técnica para a prevenção de discussão racional. Aderentes do método livre de valores contestam a possibilidade de qualquer apreciação científica de "valores", mas admitem que a matéria das ciências históricas e sociais é baseada em sua associação com o campo de valores. Os positivistas vão um passo adiante, e afirmam que essa matéria é baseada num método, cujo caráter científico eles lutam para provar por meio de um número de analogias mais ou menos vagas, alegrando-se em considerá-las como os métodos das ciências naturais. A esfera do espírito, da *episteme*, que nos outros métodos enumerados acima exerce indiretamente certa influência na matéria em questão, é totalmente excluída da discussão com base em que os fenômenos do espírito residem fora do campo da observação e da quantificação empíricas. A discussão das questões fundamentais, mesmo na forma corrupta do debate retórico sobre os *topoi* de valores, é considerada como não mais permitida, sendo categoricamente rejeitada pelos positivistas.

A enumeração dos métodos tem um caráter exemplar. Deveria tornar clara a extraordinária amplitude da variedade do fenômeno. E deveria trazer à consciência a extensão a que a prontidão para discutir racionalmente secou em nossa sociedade.

IV

No *Protágoras*, *episteme*, conhecimento da perspectiva mais ampla da vida, aparece em contraste com *amathia*, ignorância, referente às consequências da ação de alguém. Na *República*, a questão é desenvolvida em seu aspecto mais amplo. *Amathia*, que no diálogo sofista é tida como diretamente responsável somente pelo comportamento irracional no caso individual, é retratada em sua inteireza como *agnoia*, a ignorância da alma referente a sua relação com Deus. A razão fundamental para o comportamento estúpido do indivíduo deve ser encontrada na estupidez de sua alma, que está demoniacamente fechada para o Ser divino. A ação se torna irracional quando é incitada por um retrato falso da ordem das coisas e do lugar do homem nela; inversamente, a ação racional depende da correção do retrato das coisas que o homem leva em sua alma e pelas quais sua alma é influenciada. Na verdade da ordem da alma, como a matriz de ordem em ação, Platão vê a relação entre o conhecer e o querer. No diálogo sofista, foi dito que a virtude podia ser ensinada, contanto que fosse baseada no conhecimento; nos diálogos posteriores, *episteme* em si é retratada como conhecimento acerca da ordem do ser e de sua origem no Ser transcendente. *Episteme*, num sentido, poderia na verdade ser partilhada – toda a *República* é dedicada à comunicação deste conhecimento de ordem; a virtude, portanto, é ainda considerada como algo que pode ser ensinado. Mas a compreensão da ordem das coisas se estende ainda mais para a relação correta com o fundamento transcendente do ser; então, a possibilidade de rebelião contra Deus e de autoaprisionamento se

torna visível. Se quiser, um homem pode recusar-se a ouvir as lições que são partilhadas com ele, pode preferir continuar ignorante. Nesse caso, entretanto, fica sujeita a dúvida a premissa socrática de que todo homem deseja agir corretamente e que age insensatamente simplesmente porque é ignorante. É verdade que a virtude pode ser ensinada – mas de que vale o ensinamento se o aluno não quer ouvir? Ou, em termos do problema diante de nós, de que vale a discussão racional se um dos participantes mostra uma habilidade inexaurível que envolve métodos de evitá-la? Se está firmemente determinado a nunca permitir que a discussão alcance um ponto onde se torna evidente que a raiz de todo o problema da ordem das coisas reside no relacionamento do homem com Deus?

Para esse problema de tolice não existem soluções simples, nem na teoria nem na prática. Apenas a própria dificuldade pode ser mais claramente exposta do que era possível dentro do quadro da filosofia antiga, por uma referência ao conceito de tolice nos Profetas. O texto básico é Isaías 32:6:

> Porque o insipiente dirá fatuidades,
> E o seu coração praticará a iniquidade,
> Para concluir a simulação,
> E falar ao Senhor com uma língua fraudulenta,
> E deixar vazia a alma do faminto,
> E tirar a bebida ao sequioso.

No século oitavo, o profeta estreitou as definições de tolo (*nabal*) e tolice (*nabalah*) a uma revolta contra Deus. Já que em virtude de sua aceitação na tradição cristã essas definições têm sido empregadas através da história espiritual do mundo ocidental, seguiremos o mesmo emprego e designaremos a revolta espiritual contra a ordem do ser como a faceta da tolice que, de acordo com Platão, perturba o conceito de conhecimento e o ensino da virtude. Desse modo, reservamos as palavras *irracionalidade* e *ignorância* (que corresponde a *amathia* no *Protágoras*) para denotar os resultados pneumopáticos da

tolice: quando o homem tolamente se revolta contra Deus, ele é mergulhado em confusão e se torna incapaz de reconhecer a ordem da existência e da sociedade. Poderíamos, então, empregar a palavra *insensatez* [*Dummheit*] como a antítese do senso comum – a habilidade do homem normal e razoável (o homem comum no sentido anglo-saxão) de portar-se racionalmente nas coisas do dia a dia. A série positiva de fé, razão e senso comum corresponderia, então, à série negativa de tolice, irracionalidade e insensatez.

Isso pareceria explicar a situação relativa à prontidão para discutir precisamente quando o tempo e o espaço o permitam. A discussão racional de questões de ordem social é possível, e numa sociedade complicada moderna é uma condição da ordem social – como Mill corretamente previu. Mas a discussão é possível apenas entre homens capazes de usar seus poderes de razão; um tolo, como definido aqui no sentido técnico, perdeu o emprego da razão pelas questões básicas de ordem. Essa perda de habilidade de raciocinar logicamente era o perigo que Mill via aparecendo no horizonte, embora ele pareça ter subestimado tanto o seu tamanho quanto o seu significado histórico. As manifestações decisivas dessa perda foram os movimentos de massa e intelectuais de nosso tempo. Nessa selva de irracionalidade, a discussão racional é confinada em enclaves importantes, mas socialmente ineficazes comparativamente. Depois de séculos de confusão sistemática da razão, não será fácil tornar esses enclaves de novo eficazes. Mas esta é a tarefa que está diante de nós.

12. O SER ETERNO NO TEMPO*

O ser eterno se apresenta no tempo.

Se esta sentença for entendida como uma afirmação essencial acerca da história, expressa na linguagem de conceitos filosóficos, então ela nos faz perguntar se há, de algum modo, uma essência da história que possa ser apanhada pela análise filosófica. Pois o drama não terminado da história não fica aí como alguma "coisa" acerca de cuja essência se podem fazer afirmações; e o filósofo não está diante desta não-coisa como observador, mas, através de seu filosofar, se torna ator no drama acerca do qual pretende falar. O modelo de uma matéria de conhecimento diante de um objeto não é aplicável a um conhecimento em que o ato de conhecer é parte do processo que se supõe ser conhecido. Ao refletirmos, somos compelidos a reconhecer que, para além dos conceitos de coisa e essência, há uma constituição do ser [*Seinsverhalt*] que compreende assim a filosofia como a história.

Essa constituição do ser pode ser ordenada em quatro relações. Tentamos caracterizá-las assim:

* Publicado inicialmente em *Zeit und Geschichte: Denkausgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* [Tempo e história: Homenagem aos oitenta anos de Rudolf Bultmann], ed. E. Dinkler. Tübingen, Mohr, 1964, pp. 591-614; e em *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* [A filosofia e a pergunta sobre o progresso], ed. H. Kuhn e F. Wiedmann. Munique, Pustet, 1964, pp. 267-91.

(1) O ser eterno, para apresentar-se no tempo, não esperou pela filosofia. Milhares de anos de história passaram antes de os filósofos nela aparecerem. Então, em termos de primeira relação, a filosofia deve ser caracterizada como um fenômeno no campo da história.

(2) Entretanto, a filosofia não é um acontecimento indiferente que em algum ponto emerge na corrente do tempo apenas para submergir nela de novo, mas um acontecimento de relevância específica para a história à medida que através do acontecimento da filosofia, a história é elevada à consciência como a apresentação do ser eterno no tempo. Um conhecimento que até então tinha sido encaixado na experiência compacta do cosmos e em sua expressão pelo mito torna-se diferenciado no nascimento da experiência da transcendência – uma experiência que será descrita com mais pormenor – e se expressa precisamente em conceitos filosóficos. A filosofia é então acompanhada por uma consciência de época nos filósofos. Os homens em quem o acontecimento se torna realidade estão a par de que essa consciência constitui uma época na história, que ela marca um ponto decisivo para o reconhecimento do que veio antes e virá depois. Portanto, em termos desta segunda relação, a filosofia é um constituinte da história.

(3) Uma consciência, mesmo quando não pretende o conhecimento de uma coisa, ainda é consciência de algo. A fim de ter uma visão deste algo não-objetivo da consciência filosófica, temos de ter em mente que a filosofia se torna um constituinte da história e determina sua estrutura porque, primeiro, a história é o processo em que o ser eterno se apresenta no tempo, e, segundo, porque a filosofia traz o conhecimento diferenciado desse processo à consciência. Porém, o ser eterno não é um objeto do mundo externo que possa ser, à vontade, descoberto e levado ou não ao conhecimento, mas uma experiência sobrepujante sempre que se comprime no tempo, acontecendo, assim, dentro dele. O *locus* desse acontecimento é, neste caso particular, a alma do filósofo, do *amator sapientiae*, o amante da sabedoria,

que deseja o ser eterno e amorosamente se abre à sua entrada. Não há filosofia sem filósofos, ou seja, sem homens cujo *sensorium* psíquico responda ao ser eterno. Portanto, se a história é o processo em que o ser eterno acontece no tempo, a filosofia é um acontecimento histórico no sentido preciso de que o ser eterno se torna real no tempo através da resposta do filósofo. A filosofia se torna um constituinte da história porque, em termos desta terceira relação, a história é o constituinte da filosofia.

(4) Há mais de um tipo de alma em que o ser eterno entra no tempo, e mais de uma maneira de entrada. A experiência filosófica, comparada com outras experiências de transcendência, deve ser caracterizada pelo fato de que nela o logos do acontecimento se torna transparente; e o simbolismo que é usado para articular essa experiência é a linguagem dos conceitos filosóficos. À medida que a filosofia desenvolve a linguagem conceptual para o acontecimento, ela se torna o instrumento com a ajuda do qual o logos do acontecimento nas expressões simbólicas não filosóficas se torna reconhecível. Então, o logos da história pode ser explorado através da filosofia e traduzido em sua linguagem. A história se transforma, portanto, na quarta relação, num reino dos fenômenos para investigação filosófica.

As quatro relações que servem para ordenar a constituição do ser determinarão a ordem do exame que se segue. Será útil recordá-las:

(1) A filosofia como um fenômeno no campo da história.

(2) A filosofia como constituinte da história.

(3) A história como constituinte da filosofia.

(4) A história como esfera de fenômenos de investigação filosófica.

Antes de embarcar nesse exame, devemos considerar dois pontos que ajudariam a compreender melhor os temas envolvidos.

Primeiro de tudo, a constituição do ser pode ser ordenada em séries de relações, mas não deixa de ser uma realidade una e não dividida. As relações não são coisas autônomas. Se, então, tratarmos, como procedemos na ordem indicada, uma dessas quatro relações como a dominante, isso não significa que as três remanescentes devam ser excluídas. Em consequência, nas quatro seções seguintes, será inevitável a ocorrência de uma série de sobreposições e repetições.

Em segundo lugar, a constituição do ser em seu aspecto de fenômeno histórico é tão extraordinariamente complexa que não pode ser tratada inteiramente numa preleção, mas apenas mapeada. Todas as proposições referentes a inter-relações de fenômenos históricos devem então ser entendidas estritamente no escopo deste contexto. Não devem ser generalizadas precipitadamente em teses de uma filosofia material da história.

I. A filosofia como um fenômeno no campo da história

A filosofia não é um acontecimento incidental que emerge no tempo, apenas para submergir de novo, mas um fenômeno no campo da história. Esta proposição combina afirmações que, coordenadas na caracterização introdutória das relações, apareceram com respeito à segunda e à primeira dessas para formar uma unidade maior. Pois a filosofia, enquanto figura no sentido da segunda relação como um constituinte específico da história, não é de maneira nenhuma o único fenômeno que determina a estrutura da história. Quando a filosofia aparece na história no sentido da primeira relação, torna-se uma parte de um campo que é estruturado também por fenômenos outros que o da variante filosófica. A afirmação que expressa essa combinação toma seu sentido do conceito de "campo", o campo que a filosofia coconstitui quando nele entra. Sob "campo" tem de ser entendida a constituição do ser dentro da

qual os fenômenos vêm à cena, não fora de um contexto, mas como componentes de configurações significativas. A filosofia no campo da história então significa que a configuração a que a filosofia significativamente pertence tem de ser esboçada.

O fato de que as configurações, por seu lado, não ocorrem fora de um contexto, mas são arranjadas em relações mais largas e finalmente na configuração coletiva da história conhecida, permite uma resposta inequívoca à questão: a que configuração pertence significativamente a filosofia? – à medida que não temos um critério limitante. Colocamos como este critério a configuração mínima abaixo, que não podemos dispensar sem perder os elementos mais importantes de significação na filosofia como são eles entendidos pelos seus criadores. Esse mínimo é esboçado pela configuração dos três fenômenos seguintes: explosão espiritual; império ecumênico; historiografia.

Os três fenômenos nomeados, em níveis diferentes de iluminação eficaz quando se tornaram reconhecidos, vieram a ser compreendidos como fatores que determinam, independentemente um do outro, a configuração da história.

O fato de que a filosofia seja uma das explosões espirituais com a qual a entrada em cena dos profetas, Zoroastro, o Buda, Confúcio e Lao-Tsé também deve ser agrupada, e que, além disso, essas explosões sejam inter-relacionadas e como tal formem configurações que determinam a história da humanidade, foi claramente entendido pelos pensadores da era romântica. Foi nesse período que uma pesquisa de dados históricos se tornou possível. O caso mais antigo que conheço em que esses tipos de fenômenos foram utilizados para produzir uma filosofia material da história foi a obra de Fabre d'Olivet, *De l'état de l'homme, ou vues philosophiques sur l'histoire du genre humain* [O estado do homem, ou visões filosóficas sobre a história do gênero humano] (1822). Mesmo hoje, isso continua a ser um fator motivador independente, como na teoria de Jaspers do período entre 800 e 200 a.C., do "tempo axial" da humanidade, quando essas explosões cresceram

notavelmente. Mas é precisamente esse ponto de vista que demonstra por que esse fator, tomado independentemente sem seu contexto configurativo, é insuficiente para chegar à determinação de um período cheio de significado. Pois a tese do significado crucial do "tempo axial" pode manter-se apenas se se minimizarem excessivamente outras explosões espirituais, e se, ainda mais excessivamente, se desprezar ou se trivializar o significado para a estrutura da história do aparecimento de Moisés, antes de 800, ou de Cristo, após 200. Se a explosão espiritual é empregada como um fator independente para a determinação da estrutura da história, o significado específico mesmo dessa acumulação a que pertence a filosofia tem de derreter. Este significado, que o conceito do "tempo axial" anuvia, em vez de apreender, pode ser esclarecido apenas pela sua integração numa configuração que também compreenda os impérios ecumênicos e a historiografia.

O segundo fenômeno, os impérios ecumênicos, também foi entendido primeiro, assim como as explosões espirituais, como um fator configurante independente. Tentativas de empregá-lo para a determinação da estrutura da história vão ao tempo dos próprios impérios ecumênicos, i.e., ao Apocalipse de Daniel e à especulação acerca da *translatio imperii* [transferência do império]. A tentativa moderna mais significativa é a filosofia da história de Hegel. Pode parecer estranho à luz da definição de Hegel de "Estado" como "a matéria mais estreitamente definida da história do mundo em geral", mas se torna menos espantosa quando se examina a história dos Estados do mundo de Hegel. Tal exame revela que quanto à história antiga e intermediária, os Estados em questão são impérios, e estes, a seu turno, são predominantemente impérios ecumênicos.

O princípio da teoria de Hegel do Estado, e, ao mesmo tempo, seu defeito, faz-se evidente em suas *Preleções sobre a filosofia da história*, na seção que trata do império persa, i.e., precisamente o ponto onde o conceito de Hegel da história do mundo como um apocalipse de império se cruza materialmente com o

Apocalipse de Daniel. Por mais de uma razão, o império persa tinha para Hegel uma posição-chave na estrutura da história. Primeiro de tudo, é o primeiro "império no sentido moderno – como o anterior Império Alemão e o grande império de Napoleão; esses impérios consistiam num número de Estados, que, embora num estado de dependência, mantiveram, no entanto, sua própria individualidade, costumes e leis". A classificação institucional do império persa como uma estrutura supranacional, nomeada "ecumênica" por Políbio, atinge sua realização através de sua caracterização, em termos de um processo histórico, como o primeiro império que, ao contrário da China e da Índia, tinha desmoronado na colisão com o poder grego de Alexandre. No império persa e em seu fado torna-se manifesta "a transição histórica", a *translatio imperii*, "a transferência de soberania, um acontecimento que desde então é repetidamente recorrente". Por fim, o império persa marca uma transição num sentido diferente do ponto mencionado. É uma transição dos "mundos imersos na natureza" orientais, que perduram, até o "princípio do Espírito Livre", que avança enquanto sua existência natural perece. Com a transição do mundo oriental para o mundo grego, "o Espírito sai da Natureza".

Este não é o lugar para embarcar numa análise completa da filosofia da história substantiva de Hegel, que até hoje permanece um desiderato. Restringimo-nos a afirmar que o esquema de Hegel da dialética histórica não funciona com "Estados", mas pode tornar-se operativo em princípio apenas onde "impérios" e "mundos" estão envolvidos. Para nossos propósitos, o que é essencial é que Hegel, na tradição do apocalipse, atribui aos impérios o significado de serem determinantes da estrutura da história mundial. Por um lado, essa atribuição procede de uma iluminação para o significado de impérios, que está tão correto quanto o do autor do Apocalipse de Daniel. Por outro lado, dificuldades consideráveis resultam do emprego desse fator simples, sem levar em consideração o contexto configurativo, i.e., o campo da história. Mais do que qualquer coisa, deveria ser notado como curioso que a história do mundo oriental devesse desenrolar-se dialeticamente

da China por meio da Índia até a Pérsia. Como resultado dessa construção, todo o Oriente Próximo (Egito, Babilônia, Assíria, o império davídico, Israel e Judá), que é mais antigo do que a China, pode ser incorporado na história do mundo apenas indiretamente, i.e., como uma variedade dos "Estados" que tinham sido conquistados pelo império persa. Em lugar dos impérios mesopotâmicos, que no Apocalipse de Daniel precedem os impérios persa e selêucida, Hegel pôs China e Índia. A informação disponível ao tempo de Hegel exigia que as civilizações asiáticas, que não estavam ao alcance do autor do Apocalipse de Daniel, fossem incluídas no quadro da história do mundo, mas isso não exigia falsificar todo o estudo da história apenas para acomodar essas iluminações recém conseguidas. A razão para a má elaboração de Hegel poderia bem ser que para ele o esquema de Voltaire de histórias paralelas do Oriente e do Ocidente pareceu mais vinculante do que o quadro alternativo da história linear, procedente da tradução da *historia sacra*, válida até Bossuet, a qual traçou seus começos no Oriente Próximo. Então, no caso da teoria de Hegel, chegamos a um resultado similar assim como no caso do "tempo axial" de Jaspers. Por um lado, o passo em que os impérios ecumênicos emergem, da China a Roma, aproximadamente no mesmo tempo que as irrupções espirituais, que Jaspers tentou explicar como o tempo axial da história, já não pode ser desprezado como um fator na gênese de configurações. Por um lado, seria uma má concepção manifesta tomar esse fator como um determinante autônomo da história. Assim como Jaspers foi incapaz de acomodar o conceito das irrupções espirituais no tempo que ele lhes determinara, Hegel encontra um embaraço semelhante quando tenta conciliar a história dos impérios no Oriente Próximo. A solução de Hegel é uma incorporação questionável da história imperial no império persa com o qual aquele segmento histórico chegou a um fim. A afinidade dessas más concepções aponta para a afinidade dos motivos que provêm da oposição do Iluminismo ao alcance universal da *historia sacra*. Através da filosofia material da história da modernidade uma linha corre do Iluminismo, ligando Voltaire a

Hegel e, por fim, a Jaspers. Podemos agora afirmar mais autorizadamente que os problemas de uma filosofia substantiva da história, levantados pelos apocalipses imperiais da *historia sacra* e do Iluminismo, não podem ser resolvidos enquanto o significado dos fatores individuais não for determinado no contexto de uma configuração integral.

Ao contrário das irrupções espirituais e dos impérios ecumênicos, a historiografia não aparece na construção das imagens que representam a história como um fator independente, a não ser um caso deste tipo de consciência epocal como manifestada por Ssu-ma T'an e Ssu-ma Ch'ien, os criadores da historiografia chinesa. Parece que o historiógrafo está tão absorvido em sua atividade de escrever história, o que determina a estrutura da esfera histórica na mesma extensão dos dois outros fenômenos, que ele não se torna objetivamente consciente da função constituinte dessa atividade. Isso não significa que ele não tenha consciência alguma dessa função. Nos tempos helenísticos os historiadores orientais e ocidentais, assim como os historiadores gregos e romanos, competem conscientemente uns com os outros no esforço de legitimar suas respectivas civilizações e povos como os mais antigos e, então, os mais eminentes de todos. Mas a historiomaquia helenística já pertence a um segundo nível de historiografia predicada no primeiro nível de uma preocupação genuína pela história como tal. É esse nível mais antigo que é de interesse para nosso propósito, porque dele pode emergir o problema do significado das configurações.

A historiografia surgiu na história da humanidade em três centros: na Hélade, em Israel e na China. Em todas as três áreas a disciplina se desenvolveu independentemente. Mas em todas as três os acontecimentos que para o historiador parecem valer a pena de ser lembrados estavam ligados a uma luta da sociedade contra os impérios ecumênicos. No caso de Israel, onde os começos historiográficos ocorrem numa data anterior, há um conflito com os impérios cosmológicos mais antigos. O assunto de Heródoto é a colisão da Hélade

com o império ecumênico dos persas. A historiografia de Ssu-ma Ch'ien abrange a China clássica e seu sucumbimento aos impérios das dinastias Qin e Han. Em Israel, a história dos reis, traçada pelo autor do Deuteronômio, termina com a destruição de Jerusalém pela Babilônia, ao passo que o autor das Crônicas foi inspirado pela restauração do Templo depois da conquista persa da Babilônia, e os Livros dos Macabeus, a seu turno, pelo conflito de Israel com o império selêucida. A relação que parece surgir geralmente entre o aparecimento da historiografia e o conflito com um império não é, entretanto, reversível. Mesmo em todos os casos de nós conhecidos, a historiografia ocorre apenas quando a ordem de uma sociedade colide com uma ordem imperial; há numerosos conflitos desse tipo que não levaram ao surgimento da historiografia. A configuração dos dois fatores, mesmo se produziu resultados interessantes, é muito frouxa; reside muito abaixo do mínimo empírico que permitiria a um contexto não ambíguo de significado afirmar-se a si mesmo.

Se agora incluirmos o terceiro fator, pode-se estabelecer empiricamente que naquelas sociedades em que a historiografia surgiu, as irrupções espirituais precederam assim a historiografia como os impérios ecumênicos: na Hélade são representadas pelos filósofos jônicos – Parmênides, Heráclito e Xenófanes; em Israel, pelos profetas; na China, por Confúcio e Lao-Tsé. No caso de Israel, deve-se notar ainda que seus conflitos com os impérios cosmológicos foram precedidos por impulsos espirituais e que, especialmente na fricção interna com o império davídico-salomônico, os profetas exerceram um papel decisivo. Isso ocasionou o aparecimento das Memórias de Davi como provavelmente o mais antigo trabalho de historiografia. Mesmo se os três fatores são combinados, não emerge nenhuma ordem totalmente satisfatória de sua interconexão, a menos que o campo relativamente aberto de exceções com relação à combinação da historiografia e do império ecumênico seja reduzido aos dois casos da Pérsia e da Índia. A Pérsia é a cena do impulso espiritual de Zoroastro e de um império ecumênico, mas não há nenhuma historiografia;

a Índia testemunha as irrupções espirituais de Buda e Mahavira, numerosos conflitos com os impérios ecumênicos dos persas e de Alexandre, assim como um desenvolvimento interno, embora imitativo, do império Mauria, mas de novo hão há nenhum traço de historiografia. Portanto, uma investigação empírica completa teria de incluir ainda mais fatores a fim de tornar inequivocamente claro o complexo de configurações. Isso não pode ser feito neste ponto; limitar-nos-emos a indicar o método que, em princípio, teria de ser aplicado na conclusão desta investigação.

O significado da configuração determinada empiricamente pode ser expresso apenas na linguagem conceptual engendrada por aquele impulso espiritual chamado filosofia com o propósito de expressar o logos da apresentação do ser eterno no tempo. Isso exigiria proposições que refletissem a quarta relação de constituição do ser, i.e., a história como uma esfera de fenômenos apropriados para a investigação filosófica. Tais proposições, entretanto, serão possíveis apenas quando as questões anteriores da filosofia como um constituinte da história e da história como um constituinte da filosofia tiverem sido explicadas.

II. A filosofia como constituinte da história

O acontecimento da filosofia é um entre muitos constituintes da história, mas ele constitui a história num modo especial, porque o ser eterno não apenas aparece no tempo através da experiência filosófica, mas ao mesmo tempo torna transparente o logos do acontecimento. Faz o campo da história visível como um campo de tensões no ser. Por isso é que a experiência filosófica pode ser entendida como um acontecimento ôntico, à medida que o ser é reconhecido como o campo das tensões históricas. Ao mesmo tempo, pode ser entendida como uma experiência noética, à medida que o acontecimento traz o aspecto do *noûs* como luminoso para o

autoconhecimento do ser. As estruturas no ser que, então, se tornam visíveis são chamadas o logos do acontecimento.

Para os presentes propósitos estamos primordialmente preocupados com duas tensões dentro do ser. A primeira é a tensão da alma entre o tempo e a eternidade; a segunda, a tensão da alma entre os modos de ordem antes e depois do acontecimento ôntico. Por causa do caráter luminoso da experiência filosófica, a descrição das tensões é inevitavelmente onerada com o problema linguístico de que os sujeitos gramaticais das orações não são substantivos que se refiram a objetos no mundo das coisas. Nem os polos das tensões dentro do ser, nem as experiências das tensões ou os modos da ordem do ser são coisas do mundo externo, mas termos da exegese noética em que o acontecimento ôntico se interpreta a si mesmo. Platão, em cujo filosofar exemplificaremos essas tensões, fez, portanto, uso do simbolismo do mito a fim de articulá-las. Se, seguindo seu exemplo, não fizermos apenas referência aos mitos platônicos, mas tentarmos descrevê-los, mesmo que apenas brevemente, a razão para isso será que historicamente os termos da exegese foram sempre objetivados e transformados em objetos de proposições filosoficamente descarriladas que precisam ser tratadas nos próximos parágrafos.

Em primeiro lugar, a experiência filosófica revela a alma como o local das tensões entre o ser temporal do homem que experimenta e o ser eterno, cujo acontecimento é experimentado. Tentemos tornar mais clara esta afirmação.

O termo *alma*, ou *psique*, referido aqui não deve ser compreendido como se fosse um objeto acerca do qual se podem expressar proposições filosóficas concernentes à sua imaterialidade ou imortalidade, sua pré ou pós-existência. Na verdade, deve-se entendê-lo estritamente como um predicado cujo sujeito é o "lugar (ou sítio) das tensões". É um fato que os filósofos clássicos tenham sentido a necessidade de desenvolver um termo para designar o local das experiências do ser e tenham escolhido para ele o termo *psique*. Esse fato pode ser explicado historicamente como uma analogia com a localização

fisiológica da percepção sensível: assim como o olho, o ouvido e as mãos são os órgãos da percepção ótica, acústica e háptica, o homem também precisa de um órgão para perceber as tensões dentro do ser (os significados filosóficos do termo *noien*, por falar nisso, são derivados de sua aplicação primária à percepção sensível, *percipere*). Neste sentido, a alma deve ser entendida como um *sensorium* das tensões dentro do ser, em particular como um *sensorium* de transcendência.

O sujeito dessa experiência também apresenta dificuldades. O olho e o ouvido não são mais sujeitos de percepção ótica e acústica do que a alma, como um *sensorium* de tensões dentro do ser, é sujeito das experiências do ser. Em vez disso, é o homem quem vê e ouve. Falamos, portanto, do "homem em seu ser temporal" como o sujeito da experiência filosófica, que é simultaneamente uma experiência de ser e uma experiência noética. Este conceito é, no entanto, insatisfatório; se tomado em seu sentido estrito, não se poderia estabelecer como o homem dentro de sua dimensão temporal poderia experimentar o ser eterno. Já que nem o ser temporal do homem nem sua experiência do ser eterno podem ser postos em dúvida, tem de haver no homem algo não temporal através do qual ele participe experiencialmente no ser eterno. Esta exigência se refere ao *sensorium* de transcendência, à alma, em virtude da qual o homem participa no ser eterno. (Esta sentença não deve ser tomada de maneira nenhuma como uma afirmação simplista em favor do "status de realidade" da alma, embora ela se dirija à estruturação filosófica do problema da realidade da alma). Quando o homem, em virtude de sua alma, experimenta sua participação no ser eterno, ele se torna mais do que meramente "homem na existência temporal". Portanto, surge a suspeita de que a qualificação do status de homem como um "ser temporal" – mesmo que sua correção não possa ser posta em dúvida – deve ser entendida não como um atributo de um ser, mas como um índice surgindo da própria exegese noética, i.e., da iluminação do ser que faz o ser temporal ser experimentado como o contrapolo do ser eterno. Esse problema de indexar o status do homem será elucidado adiante

a seu tempo. Por enquanto, parece recomendável referirmo-nos ao homem simplesmente como o sujeito da experiência, contanto que este conselho não nos leve enganosamente para fora do paradoxo de um ser no tempo que é mais do que um ser temporal.

Que tipo de experiência é a descrita aqui? É a experiência de uma tensão entre os polos do ser temporal e do ser eterno, não uma cognição objetiva seja dos polos, seja da própria tensão. Qualquer que seja o status do homem como o sujeito da experiência, ele experimenta em sua alma uma tensão entre dois polos de ser, dos quais um, chamado temporal, está dentro dele, ao passo que o outro está fora dele, mas não pode ser identificado como um objeto no ser temporal do mundo, mas é experimentado como ser para além de todo o ser temporal do mundo. Do polo temporal, a tensão é experimentada como uma pressão amável e esperançosa em direção à eternidade divina; do polo do ser eterno, como um chamado e uma pressão da graça. No curso da experiência nem o ser eterno se torna coisificado como um objeto no tempo nem a alma experimentante é transfigurada do ser temporal para o eterno. Na verdade, o processo deveria ser caracterizado como uma ordenação do eu, ou como a alma permitindo a si mesma ser ordenada ao abrir-se amavelmente para o ser penetrada pelo ser eterno. Este processo ordenador da alma de novo não estabelece alguma ordem que seria um novo objeto para além da tensão. Mesmo quando decorre um estado de ordem que dura e governa a vida da alma até a morte, não se torna uma possessão, mas dura apenas no fluxo da tensão do próprio ser, que, a qualquer tempo, pode entrar em colapso através do afrouxamento e autofechamento da alma.

Tanto como a descrição do sujeito dessa experiência nos coloca diante de problemas, assim a própria experiência. Pois se a experiência deve ser caracterizada como uma tensão entre polos não objetivos do ser, se não se pode referir a um objeto de experiência, porque é idêntico à tensão, então pode parecer que a experiência descrita aqui seja um acontecimento no ser

sem um sujeito. Assim como no caso do "homem no ser temporal" surgiu uma suspeita de que a temporalidade era um índice de ser, proveniente da própria experiência noética, agora também surge a suspeita de que o "sujeito de experiência noética" é um índice que se liga ao homem apenas por causa dessa experiência. No entanto, deve-se abandonar a impressão de um acontecimento sem sujeito que a tensão no ser cria intacto, a fim de não bloquear a iluminação da compreensão problemática de um sujeito humano de experiência filosófica. Mas não se deve tomar a impressão muito literalmente, pois então o acontecimento sem sujeito tornar-se-ia, de uma maneira fatal, o ser que, ao acontecer, emerge como seu próprio sujeito; o lugar do sujeito humano de experiência seria substituído pelo ser a que as tensões do ser deveriam referir-se; por isso, o ser, que é o objetivo da exegese, tornar-se-ia um tópico de pensamento especulativo. Por um lado, então, a impressão de um acontecimento sem sujeito dentro do ser não deve ser rejeitada como uma aparência falsa; isso abriria a porta à psicologização e, especificamente, às teorias sofistas concernentes aos deuses como invenção de um homem "esperto", assim como à psicologia de Feuerbach do divino como uma projeção da alma. Por outro lado, a impressão criada pelo ser, quando iluminada noeticamente, não deve ser elevada ao status de um objeto; isso entregaria o ser à *libido dominandi* dos especuladores do ser e ativistas, e a filosofia descarrilaria em especulações do tipo teogônico ou histórico-dialéticas. À espera de análises mais profundas acerca do problema dos índices, deixaremos a experiência manter sua aparência de um acontecimento sem sujeito e não objetivo dentro do ser; mas ao mesmo tempo reconhecemos a psique como o local do acontecimento através do qual ele se torna uma experiência. Além disso, reconhecemos, juntamente com a psique como o *sensorium*, o homem como o sujeito dessa experiência, e, com o homem em sua existência material, a localização espácio-temporal do acontecimento ôntico.

As dificuldades de expressar a experiência filosófica de uma maneira adequada à matéria, mas que evite o descarrilamento,

são, em geral, devidas ao fato de que a especulação filosófica acerca do campo não objetivo das tensões dentro do ser é ligada a uma linguagem cuja gramática retrata a esfera objetiva do mundo das coisas. Há, entretanto, a possibilidade adicional mencionada antes de expressar essas tensões através do simbolismo do mito, como fez Platão. Isso envolve as duas tensões previamente mencionadas, que são os constituintes primários da história: (1) a tensão da alma entre o tempo e a eternidade e (2) a tensão entre os estados de ordem da alma antes e depois do acontecimento ôntico. Devemos agora voltar-nos para essas duas tensões na forma mítica especial de expressão que elas encontram por ocasião do filosofar de Platão.

O *locus classicus* que tipifica a formulação mitológica da primeira tensão é o discurso de Sócrates no *Banquete*. Os polos do ser temporal e do eterno são representados pelos mortais e pelos deuses. Entre esses polos desenvolvem-se duas relações determinadas pelas "orações e sacrifícios" da parte dos homens e pelos "comandos e recompensas" da parte dos deuses. De fato, essas relações deveriam ser um movimento de duas mãos, mas isto não pode ser, pois "o deus e o homem não se misturam". Apontamos antes que permanece um mistério o modo como o homem, na dimensão temporal do ser (*thnetos* de Platão), pode experimentar o ser eterno. Há, então, a necessidade de um mediador que interprete e diga aos deuses o que está acontecendo entre os homens, e aos homens, o que está acontecendo entre os deuses. O papel do mediador é atribuído por Platão a um "espírito muito poderoso", pois todo o reino do espiritual (*pan to daimonion*) jaz entre (*metaxo*) Deus e o homem. Este espírito (*daimon*) deve misturar, pela força de sua posição de intermediário, o que não se mistura, à medida que está em confronto objetivo, e os dois polos ele há de "fundir num grande todo". O simbolismo discretamente aponta para o cerne da matéria: é o homem que não é simplesmente *thnetos*, mas experimenta em si mesmo a tensão para o ser divino e, então, está entre o humano e o divino. Quem quer que tenha esta experiência se eleva acima do status de um mortal e se torna um "homem espiritual", *daimonios aner*.

Mencionamos o índice de "sujeito de experiência filosófica" que se liga ao homem, surgindo exatamente dessa experiência humana; Platão trata desse mesmo problema quando, discutindo o homem, suplementa o *thnetos* da linguagem dos épicos pelo *daimonios aner* da linguagem filosófica.

Esse "grande espírito", o mediador, é Eros, o símbolo da tensão experimentada entre os polos do ser temporal e do ser eterno. A própria tensão se torna neste ponto explícita através do mito da ascendência de Eros. Sua mãe é Penia (penúria, pobreza, necessidade), seu pai é Póros (opulência, plenitude, riqueza), o filho de Métis (sabedoria, conselho). Penia seduz Póros, que se embriagou na festa dos deuses para celebrar o nascimento de Afrodite, e Eros é o filho desse casal. A ânsia triste da busca de penúria pela plenitude e a penetração inebriada da riqueza na pobreza certamente representam aspectos pessoais da experiência de Platão, mas para além disso, entretanto, introduzem um elemento material na análise que até então não foi tocado e que atinge seu maior peso através de seu desenvolvimento posterior por Boécio. Pois os polos de tensão já não são representados como consistentes em tempo e eternidade, nem mortais e deuses, mas penúria e plenitude, incompletude e completude do ser. Isso é ainda mais notável já que a definição de Boécio da eternidade como o ser perfeito faz referência não ao *Banquete*, mas ao *Timeu*, onde a tensão é simbolizada pelo labor demiúrgico que acontece entre a eternidade e o tempo, o *eikon* [imagem] da eternidade. As relações entre o tempo e a eternidade e a penúria e a plenitude que surgem aqui exigem uma investigação posterior. Para nosso propósito presente, essa mudança de uma para a outra é o mais importante porque serve a Platão como um instrumento para descrever a experiência filosófica como a tensão entre a sabedoria (plenitude) e a ignorância (penúria). "Os deuses não filosofam e não desejam tornar-se sábios – pois eles já o são", ao que Platão adiciona ironicamente "Nem ninguém mais que já é sábio filosofa". Mas se "os sábios" não se preocuparem com a filosofia, tampouco o ignorante (*amatheis*) se preocupará, pois o fato deprimente acerca da ignorância é que ela se

satisfaz com o que é. O homem que não sente sua condição de necessidade não deseja o que lhe falta. O filósofo, também, é *amathes*, mas sua *amathia* é um polo da tensão em que ele experimenta sua gravitação para o outro polo, que é *sophia*. A *amathia* que não é um polo de experiência filosófica caracteriza o homem falto de tensão erótica, o idiota espiritual.

A descrição que Platão faz do *ignoramus* complacente introduz um terceiro tipo de homem. O primeiro tipo era o mortal, *thnetos*, que na linguagem do épico é o oposto do *athanatoi* [os imortais]; o segundo tipo era o homem espiritual, *daimonios aner*, que vive na tensão entre o ser necessitado e o pleno; o terceiro é o *amathes*, o homem de estupidez espiritual. Quando refletimos na sequência dos três tipos, surge o campo da história que é constituída pelo acontecimento da filosofia. Pois o homem que entra através da experiência filosófica na tensão do conhecimento diferenciado acerca da ordem do ser reconhece não apenas a si mesmo como o novo tipo do *daimonios aner*, mas também o homem que ainda vive, relativamente de maneira compacta, na experiência cósmica primária, como o tipo mais antigo historicamente, o *thnetos*. Além disso, uma vez que o nível de experiências diferenciadoras humanamente representativas foi atingido, não há nenhum caminho que leve de volta aos níveis mais compactos. Quem quer que se exclua dessa nova ordem é visto declinar para o nível do *amathes* estúpido. A ordem da alma apanhada por Eros não é, então, um acontecimento confinado a si mesmo. Para além da tensão do ser que o caracteriza, constitui, em virtude de sua essência, um campo de tensões em direção a tipos de ordem que historicamente não foram ainda diferenciados pela filosofia, assim como em direção a tipos de resistência e autofechamento para a nova ordem. O logos do acontecimento, uma vez visível, oferece também, juntamente com a compreensão noética de si mesmo, critérios para julgar ordens de nível inferior ou de um tipo totalmente diferente. As iluminações que estão envolvidas aqui não constituem um corpo indiferente de conhecimento, já que dizem respeito à relação correta do homem para com o fundamento divino do ser; a tensão filosófica entre o tempo e a

eternidade é reconhecida como a ordem correta da alma, que se apresenta como uma plenitude exigente em todos. Desta exigência da ordem correta da existência deriva a inexorabilidade característica da constituição do campo histórico. O homem em quem essa experiência se tornou um acontecimento se sente julgado, certamente, não como uma pessoa privada, mas em sua capacidade representativa como homem. Representativamente, a experiência se tornou um acontecimento para cada homem, e, portanto, cada homem, através dele, está sob julgamento – mesmo e especialmente quando ele recusa a demanda dessa experiência nele. O Mito do Julgamento, portanto, serve a Platão como uma expressão das tensões históricas. No *Górgias*, Sócrates e Cálicles entram em confronto, aquele como o representante da nova ordem e este como o representante da resistência a ela. A decisão acerca da ordem correta, que no tempo coincide com o veredito ateniense contra Sócrates, acontece na eternidade como a forma do "Julgamento dos Mortos". Os polos na tensão da psique correspondem, no campo da história, respectivamente àqueles homens que são escravos do "tempo" e àqueles que vivem com uma visão para a "eternidade"; os homens são assim classificados em "viventes", que passam pelo esplendor do tempo para a morte, e os "mortos", que passam pela vida na tensão de julgamento em direção à eternidade. A experiência filosófica, representada como um "Julgamento", traz à luz tipos adicionais de homens, cuja luta entre a vida e a morte constitui o campo da história.

Como conclusão, esta seção de nossa análise exige algumas reflexões sobre o campo da história.

Na primeira parte, que lidou com fenômenos, o termo *campo* denotava a constituição do ser em que os fenômenos aparecem, não fora de um contexto, mas como parte de configurações significativas. Na presente seção, que lida com a constituição do campo, significa um campo de tensões dentro do ser. O significado postulado na discussão de "configurações significativas dos fenômenos" foi determinado mais

concretamente pela análise posterior do significado das tensões. Mas esta segunda determinação, também, ainda não é suficiente para a caracterização do campo, pois há o perigo de ser ela mesma insinuante objetivamente como o sítio de tensões, enquanto na realidade não é um objeto, mas um termo de exegese noética. A fim de identificar adequadamente o caráter do campo, temos de voltar-nos para a experiência do ser e seus problemas peculiares, pois o caráter não objetivo da experiência do ser se estende para além da experiência do ser no campo da história constituída pela experiência.

Eliminemos primeiramente a má compreensão que motiva as teorias objetivizantes do campo da história. A questão acerca do campo é uma questão acerca do sítio de tensões no mesmo sentido em que surge a questão do sítio das experiências do ser. Aceitamos *psique* no sentido formado para o termo pelos filósofos, para designar o lugar das tensões; além disso, referimo-nos à *psique* como o *sensorium* da transcendência; finalmente, colocamos o homem como o possuidor deste *sensorium* e o sujeito das experiências transmitidas. A estratificação do problema corresponde essencialmente à estratificação de Platão de *noûs-psique-soma*. Esta estratificação que se aplica ao homem concreto não deve ser projetada para além do homem na história. É muito inapropriado construir o sítio da história como uma *psique* expandida (como uma alma coletiva, alma da humanidade, uma alma cósmica ou divina), por mais que isso seja frequentemente tentado desde que Platão falou de uma *psique* do cosmos em seu *Timeu*. Pois o *Timeu* é um mito, e Platão sabia o que estava fazendo quando assinou para a *anima mundi* um lugar no mito. Nada se ganha fingindo que o símbolo mítico representa um objeto de conhecimento. Ao contrário, devemos inquirir acerca da experiência que fez surgir o símbolo mítico, e a cuja luz esse símbolo revela seu significado. Quando estamos envolvidos em filosofar, a *psique* é para nós o sítio da experiência do ser, com o ser humano concreto sendo colocado como seu sujeito. Postular a *psique* sem sua localização espácio-temporal num homem concreto como

sujeito de suas experiências é filosoficamente inadmissível. Se, entretanto, excluirmos a psique [expandida], e com ela o sujeito da experiência, como o sítio das tensões, então somos dirigidos de volta do campo das tensões históricas, que sem dúvida experimentamos, para a alma [pessoal] como o campo das experiências do ser, a fim de encontrar ali a característica geral.

Voltemos para a experiência do próprio ser, a experiência de uma tensão entre os polos do tempo e da eternidade, a experiência do encontro mútuo e da penetração mútua do ser temporal e do ser eterno. No curso da análise desta experiência somos confrontados com a questão de como o homem, dentro de sua dimensão temporal, poderia ter alguma experiência do ser eterno; como uma resposta apresentamos a conjectura de que a temporalidade é um índice que imputamos ao homem e ao mundo apenas à luz da tensão experimentada. A imanência do mundo das coisas e o tempo do mundo imanente não são objetos de experiência primária. São índices de um complexo de realidade cuja estrutura se torna visível quando através do acontecimento da filosofia sua posição é revelada no polo do tempo da tensão entre o tempo e a eternidade. Somente quando esses índices são objetivados é que surge a *aporia* [impasse] de ter de reunir os "objetos" chamados ser temporal e ser eterno, que não apenas nunca estiveram separados, mas nunca existiram de maneira alguma como objetos. Se aceitamos a teoria dos índices, desaparece a dificuldade, já que agora a experiência do ser não ocorre no tempo do mundo de cuja perspectiva a experiência da eternidade é difícil de compreender; em vez disso, permite-se acontecer onde é experimentado, no "entremeio", a *metaxo* de Platão, que não é nem tempo nem eternidade. A tensão do próprio ser, sua gênese, exegese e interpretação, seu efeito ordenante, sua desintegração, e assim por diante, são de fato experimentados como um processo. Mas este processo ocorre no entremeio. Pode parecer ocorrer no tempo do mundo, uma vez que datas mundanas podem ser associadas com o processo no entremeio, à medida que

o sujeito da experiência é um ser humano, que, pertencendo a um número de estruturas de ordem, também pertence propriamente ao mundo. A possibilidade de uma tal associação é obviamente um problema fundamental de ontologia, mas isso não permite a transferência do entremeio, dentro do qual a experiência se desenrola, para o mundo e seu tempo. A fim de manter as camadas de lado, é aconselhável introduzir algumas distinções terminológicas. Então, para não nos afastarmos tolamente da linguagem convencional, devemos falar de uma série de datas imanentes do mundo, um encaixe do entremeio no mundo, para expressar o processo temporal da experiência; similarmente, devemos falar de um processo temporal de história que designe uma série de datas imanentes do mundo que possam ser relacionadas com o campo da história. Mais dificultosa e mais importante, entretanto, é a tarefa de encontrar uma expressão adequada para o processo de experiências dentro do entremeio. Para esse fim, lembremo-nos ainda uma vez que, na experiência filosófica das tensões entre os polos do tempo e da eternidade, nem o ser eterno se transforma num objeto no tempo, nem o ser temporal é transposto para a eternidade. Permanecemos no "entremeio", numa corrente temporal de experiência em que a eternidade está, no entanto, presente. Esta corrente não pode ser dissecada num passado, num presente e num futuro do tempo do mundo, pois em cada ponto da corrente persiste a tensão em direção ao ser eterno que transcende o tempo. O conceito mais apropriado para expressar a presença do ser eterno na corrente temporal é *presença corrente.*

Se o acontecimento da filosofia for entendido como uma presença corrente, o acontecimento do ser eterno no tempo não é nem um acontecimento no passado ou no futuro do tempo do mundo, nem uma condição de uma vez por todas estabelecida de uma coisa que é (seja um homem, uma sociedade de humanos ou toda a humanidade); em vez disso, está em relação com o tempo do mundo numa presença permanente de tensão em direção ao ser eterno. Dois aspectos justificam a tensão permanente da presença corrente que

se torna "história": em primeiro lugar, a tensão dentro do ser não é um objeto que poderia tornar-se conhecido "intersubjetivamente" e apresentaria, então, aproximadamente a mesma imagem do fenômeno para todos os que o experimentam. É, de fato, uma tensão que tem de ser vivida pessoalmente e que, portanto, se apresenta numa multiplicidade de modos experimentais nas escalas de compactação e diferenciação, de transparência e opacidade, de ansiedade do mundo e fé, de *libido dominandi* e caridade, de desespero e esperança, de aquiescência e rebelião, de humildade e desafio, de autoabertura e autofechamento, de apostasia e retorno, de revolta prometeica e de temor de Deus, de alegria de vida e de *contemptus mundi*. Em segundo lugar, o campo de experiências não é apenas uma multidão desordenada, mas manifesta traços inteligíveis de ordem, à medida que surgem relações de tensões entre as experiências modalmente diferentes surgindo da "verdade" da experiência do ser, relações que dão direção a todo o campo e aquela firmeza de irreversibilidade que Platão capturou em seu Mito do Julgamento. Como pode a presença corrente, por meio de seus modos de experiências, através de tensões entre elas, através de acontecimentos representativos epocais, indicando direção e julgamento, constituir um campo de tal maneira que se torna, no tempo do mundo, um processo inteligível de história, um tipo de biografia da presença corrente? Esta estrutura de realidade é tão pouco inteligível como a inteligibilidade do mundo através das ciências naturais. Merece ser chamada o mistério da história.

III. A história como constituinte da filosofia

A filosofia e a história se constituem mutuamente. É difícil manter separadas ambas as relações em exame. Portanto, o que é classificado sob o título de história como um constituinte da filosofia já foi incluído em larga escala na seção

precedente. Esta seção, portanto, limitar-se-á a uma formulação dos fundamentos do problema.

Se a história é entendida como o acontecimento do ser eterno no tempo, a constituição histórica da filosofia apresenta os dois aspectos que já foram tratados na seção precedente. Primeiro de tudo, a experiência filosófica, à medida que nela se encontram o ser eterno e o temporal, é, ela mesma, um acontecimento histórico do tipo de acontecimento que se torna um protótipo no discurso de Sócrates em *O Banquete*. Em segundo lugar, a experiência tem um caráter modal, i.e., é um modo de experiência entre outros no campo da presença corrente. Portanto, a experiência filosófica que torna o logos do acontecimento transparente pode ser completamente entendida como constituída historicamente apenas quando é relacionada com a experiência primária do cosmos que a precede nesse campo, que é menos transparente ao logos e encontra sua expressão no mito. Inversamente, apenas quando consideramos a filosofia como um acontecimento no campo da história, podemos entender sua realização específica como conhecimento diferenciado da ordem do ser. É este segundo aspecto que é de primeira importância para nós aqui.

A experiência filosófica descobre não objetos que eram desconhecidos até agora, mas relações de ordem numa realidade que tinha sido também apanhada pela experiência primária do cosmos. Aristóteles apontou o estágio crítico deste descobrimento quando observou que os poetas identificavam a origem da transformação com os deuses Oceano e Tétis, ao passo que os filósofos jônicos [Tales] a procuravam na água, e quando ele distinguiu os poetas, como pensadores teologizantes, dos jônicos, como filosofantes. O cosmos que também compreende os deuses se torna dissociado, pela experiência filosófica, num mundo sem deuses e num Deus transcendente do mundo. À luz da tensão experimentada luminosamente entre o ser temporal não divino e o ser divino eterno, uma nova ordem, distinguindo um mundo deste lado de Deus e um

Deus transcendente do mundo, toma o lugar das antigas relações cósmicas de ordem.

É difícil demorar-se no caráter peculiar dessa diferenciação de relações de ordem sem sucumbir às possibilidades de objetivação que acenam. Então, por exemplo, não se deve falar de desdivinização dos cosmos, pois uma vez desdivinizado, ele já não é cosmos; nem se deve falar de um mundo desdivinizado, pois os deuses nunca estiveram no mundo. A fim de evitar descarrilamentos deste e de outros tipos, o que obscurece o problema, exige-se uma teoria de índices. A seção precedente já identificou seus pontos principais. Alguns exemplos de sua aplicação ajudarão a esclarecer a matéria.

Consideremos, primeiro de tudo, o termo *ser*: não designa um objeto, mas serve como um índice para um contexto de ordem que abrange todos os complexos de realidade experimentados pelo homem, seguintes à dissociação do cosmos, que, antes da dissociação, eram compreendidos no contexto ordenador do cosmos. O novo contexto de ordem chamado "ser" toma lugar do antigo chamado "cosmos". O termo *ser*, se era para funcionar como o índice da nova ordem, tinha de mudar decisivamente o significado que tinha no contexto da experiência cósmica primária. Especialmente iluminador para a gênese dos índices é o processo no curso do qual o significado cosmológico de *ta onta* [as coisas que são] na linguagem de Homero transforma-se no significado ontológico da linguagem filosófica.

Consideremos as metáforas espaciais, como este mundo/outro mundo, ou imanente/transcendente: elas não definem atributos de entidades, mas são índices que, à luz da tensão experimentada do ser, são associados, respectivamente, com os complexos de realidade do mundo e do divino.

Finalmente, temos de lidar com o termo *mundo*: também não é o mundo um objeto que existe, mas um índice para o complexo da realidade das coisas e suas relações, tão logo sua estrutura não divina, autônoma, se faz visível através da

experiência do ser. Se o caráter de índice do termo, i.e., sua origem na experiência do ser, é esquecido e, como resultado, a estrutura autônoma indexada se torna objetivada, surgem "mundos" antiteístas, ideológicos, e.g., o mundo de objetos da percepção do sentido, exigindo um monopólio da realidade. Esse tipo de descarrilamento é de especial interesse para o teórico político, porque provoca uma situação trágico-cômica no período dos impérios ecumênicos, quando "governadores do mundo" descobririam que um pedaço de terra, por maior que seja, não se torna um mundo, e que um império, a fim de verdadeiramente se tornar um, exige muito mais do que extensão espacial. Esta iluminação, a seu turno, está ligada aos processos históricos de experimentação com teologias imperiais, desenhadas para suprir os contextos perdidos da realidade, necessários para um mundo se tornar totalmente realizado. Tal linhagem inclui, além disso, associações esporádicas com movimentos espirituais, a chamada de conselhos ecumênicos que historicamente serviram para submeter um movimento espiritual a servir propósitos imperiais, e, até, a criação de uma ortodoxia imperial. Até hoje estamos contaminados por impérios que procuram atingir seu "mundo" por meio de expansão, em vez de avançar para o entremeio da presença corrente.

Esses exemplos devem tornar claro ainda uma vez que o cerne do filosofar é a experiência da tensão dentro do ser, de cuja verdade ordenante os índices radiam para os complexos de realidade. Onde quer que o mundo autônomo das coisas esteja envolvido, iluminado pela experiência do ser, Deus também está envolvido, sem o qual, como realidade transcendente do mundo, não poderia existir nenhum mundo de coisas autônomas deste lado de Deus. Onde quer que Deus e o mundo sejam distinguidos pela experiência do ser, em que eles se encontram, o homem também está muito envolvido, o qual, na experiência de si mesmo como alguém que experimenta a ordem, entra na verdade conhecedora de sua própria ordem. Este complexo de problemas assim circunscrito parece-me ser o cerne historicamente constituído de toda especulação filosófica.

IV. A história como esfera de fenômenos de investigação filosófica

A filosofia é o acontecimento do ser por ocasião do qual o logos do acontecimento se torna transparente. Portanto, a filosofia é o fenômeno na esfera da história que não apenas ajuda a reconhecer os fenômenos como fenômenos de acontecimento, mas também reconhece o campo da história como um campo de tensões entre os fenômenos. Poder-se-ia esperar que, juntamente com o acontecimento do ser e sua autointerpretação como um acontecimento histórico, começassem imediatamente tentativas de elaborar uma filosofia material da história, em grande estilo. Isto, entretanto, não aconteceu. Os pontos de partida para uma filosofia material da história, em princípio preenchidos pelos esforços de Platão, não levaram imediatamente a tentativas posteriores de explorar e pesquisar o campo da história como um todo.

As razões para a ausência de tais tentativas são as seguintes: não havia nenhuns materiais comparativos criticamente validados que datassem das antigas culturas do Oriente Médio ou das culturas do Extremo Oriente contemporâneas de Platão, do tipo que a ciência histórica abundantemente nos ofereceu e que teriam sido condutores de tais tentativas. Nem havia lá, na ausência do incentivo requerido, um desenvolvimento dos conceitos filosóficos que teriam sido necessários para o domínio teorético de tais matérias. Essas são boas razões que não devem ser descuidadamente postas de lado. De maior significação parece ter sido a situação polêmica criada pelo acontecimento da história, uma situação que requeria uma concentração de energia na articulação da própria experiência filosófica e sua defesa contra os tipos de tradição e de resistência. "Guerra e batalha" são as palavras que abrem o diálogo que tem o título de *Górgias*, nomeado de acordo com o nome do protagonista sofista. A primeira sentença torna claro que sua matéria é, na verdade, a "guerra e a batalha", que

Sócrates tinha escolhido como sua parte ao aparecer nessa hora na história. À medida que esse acontecimento é ação histórica, à medida que é representativo de um novo tipo de ordem que, exigindo reconhecimento, entra num conflito com a ordem existente da sociedade, parece mobilizar todas as energias disponíveis e, então, impedir o desenvolvimento geral de todas as possibilidades implícitas próprias. De qualquer modo, não é apenas a experiência filosófica de transcendência, mas também as experiências israelita e cristã, como emergem pela primeira vez, que mostram uma tendência de formar tipos dentro de um horizonte relativamente estreito – poder-se-ia dizer, para se permanecer ligado ao horizonte dos tipos históricos contemporâneos e ao desenvolvimento limitado de tipos adequados para este propósito estreito. O que vem à mente é a redução dos problemas da história material aos pares de tipos abrangentes dominando o campo da história, como, e.g., helenos e bárbaros, Israel e as nações, Platão e os sofistas, Cristo e os fariseus, e, finalmente, o elenco coletivo de *pagani* compreendendo todos os não-cristãos, contanto que não sejam judeus. Mesmo quando vamos para além da situação inicial, chegamos face a face com o fato curioso de que um refinamento e uma multiplicação da gênese de tipos são ocasionados por situações de conflito. Definições mais precisas, e.g., do que é cristão, resultam da necessidade de um debate com tipos opositores contemporâneos, como Irineu debatendo com os gnósticos, Atanásio com os arianos, Agostinho com os maniqueus, Tomás com os islamitas (que ele ainda vê como *pagani*). Mesmo em nosso tempo, o debate filosófico com as ideologias, a exploração de sua longa pré-história e as relações com os gnósticos da Antiguidade e com as seitas da Idade Média não apareceram seriamente até que as ideologias se levantassem ao status de poderes que ameaçam a civilização ocidental de dentro e de fora. Do mesmo modo que a onda de "filosofias da história" desde Voltaire, que trabalhou de fato com massas globais de materiais, não se originou num repentino irrompimento de interesse contemplativo. Isso realmente chegou depois da era imperial de descobrimentos e

conquistas, que levou o globo e seus povos a se tornar um domínio do Ocidente. Aventuramo-nos, portanto, a propor uma tese empírica de que a investigação filosófica do campo dos fenômenos sempre tirou seu dinamismo das situações conflitivas contemporâneas. Se o horizonte de hoje dos fenômenos em questão é verdadeiramente global, é porque todo o globo se tornou um campo contemporâneo de tensões.

Se essa tese se mostrar sustentável, uma importante iluminação na constituição recíproca da filosofia e da história será ganha. A constituição histórica da filosofia não seria então um acontecimento único, mas um processo histórico em que a filosofia atinge uma compreensão mais profunda de si mesma ao atualizar seu potencial noético de inquirição no campo histórico dos fenômenos. Hoje estamos no limiar do começo de grandes desenvolvimentos filosóficos, através do desenvolvimento de uma filosofia da história que pela primeira vez tem de explorar o campo de fenômenos em sua largura global e profundidade temporal.

A restrição de energias filosóficas à situação polêmica não foi o único obstáculo para o desenvolvimento de uma filosofia da história em sua largura substantiva, um desenvolvimento que teria sido possível em qualquer tempo. Desde o começo, a abertura do horizonte se tornou aleijada no reino clássico e também no reino cristão da filosofia pelo estabelecimento de barreiras contra a articulação completa dos conceitos filosóficos necessários para a investigação do campo histórico. Essas barreiras começaram a cair apenas nos tempos modernos, e hoje foram removidas a tal ponto que o campo de trabalho foi limpo. Isso é um caso de parcialidades, cujas possibilidades estão contidas na tensão do ser.

Na experiência da presença corrente ocorre um encontro do tempo com a eternidade, e do homem com Deus. Uma experiência desta *metaxo*, portanto, pode pôr sua ênfase modalmente tanto no polo humano que procura e recebe quanto no polo divino de dar e comandar. Quando a ênfase modal é colocada no polo humano de procurar e receber e expressa de modo que o conhecimento experimentado acerca da *metaxo* e da ordem

do ser se torne dominante, falamos de filosofia. Quando a ênfase modal é colocada no polo divino de dar e comandar de tal modo que o conhecimento humano da experiência seja reduzido à comunicação da irrupção divina, falamos de revelação. Qualquer modo molda atitudes típicas de sequência temporal de experiências. No desenvolvimento grego da experiência filosófica, de Hesíodo a Platão, i.e., durante o período clássico no sentido estrito, cada nova posição experiencial diferenciada [*Erfahrungsposition*] relega as experiências mais antigas, mais compactas, à categoria de *pseudos*, um termo que compreende uma variedade de significados desde a falsidade até a mentira. A experiência mais nova representa então *aletheia*, a verdade, em oposição ao *pseudos* mais antigo. Somente com o Platão tardio, e, seguindo-o, Aristóteles, existem tentativas de formar tipos contemplativos e desenvolver uma linguagem conceptual em que o simbolismo do mito mais antigo seja entendido não como um *pseudos*, mas como verdade num modo diferente de experiência. Assim, por exemplo, Aristóteles distingue entre pensadores teologizantes e filosofantes, ambos os quais expressam a mesma verdade através de veículos simbólicos diferentes. Entretanto, no período helenístico esta iniciativa não foi mais desenvolvida de nenhuma maneira notável. Uma relação totalmente diversa prevalece entre os pensadores de ambiência cristã e seus predecessores. Primeiro de tudo, um profeta não pode mentir, pois ele está dizendo a palavra de Deus. Além disso, as expressões da experiência da revelação se fundem com as narrativas históricas de suas circunstâncias, produzindo um *corpus* literário gigante que, como um todo, é subordinado à categoria de revelação. Se, ao ler esses *sacrae litterae*, surgem conflitos entre os predecessores do leitor, ou se o leitor sucessivo mantém como verdadeiras crenças que diferem de seus predecessores consagrados, certas regras de interpretação têm de ser seguidas a fim de evitar uma colisão de verdades. O princípio dessas regras é formulado por Agostinho: "Todos os *divina scripta* são compatíveis uns com os outros em paz" (*Sermões*, I, 1.4), e quando passagens parecem incompatíveis tem-se de ter em mente que é "outro profeta falando, não outro espírito"

(in. Salmos, 103.1.5). O método aplicado para contornar conflitos aparentes é a exegese alegórica. Categorização como uma mentira e alegorização são duas atitudes em direção ao fenômeno do predecessor que correspondem à ênfase modal, que é colocada no polo temporal ou eterno da experiência de transcendência. Entretanto, nem uma nem outra atitude conduz à exploração dos fenômenos como modos de experimentar a presença corrente. Não até que a pesquisa histórica conduzida pelos teólogos e os esforços da ciência da religião comparativa tenham removido esses obstáculos definitivamente.

Não temos de exigir para nosso tempo todo o mérito pelo que até agora foi feito nesse campo, pois é precisamente o princípio-chave de uma filosofia substantiva da história que devemos à iluminação de Agostinho. Em suas *Enarrationes in Psalmos* encontramos este passo:

> Incipit exire qui incipit amare.
> Exeunt enim multi latenter,
> et exeuntium pedes sunt cordis affectus:
> exeunt autem, de Babylonia.
>
> [Começa a sair o que começa a amar.
> Muitos estão saindo desconhecidos,
> Pois os pés dos que saem são as afeições do coração:
> E, no entanto, estão saindo da Babilônia.]

Agostinho classifica os conflitos entre o Povo Escolhido e os impérios sob o símbolo do êxodo e compreende os processos históricos do êxodo, do exílio e do retorno como figuras da tensão dentro do ser entre o tempo e a eternidade. Qualquer que seja a forma de êxodo adotada – a de uma emigração real da sociedade ou a da colisão dentro da sociedade entre representantes de ordens mais altas e mais baixas – o dinamismo e a direção do processo provêm do amor pelo ser eterno. O Êxodo no sentido do *incipit exire qui incipit amare* é a formulação clássica do princípio substantivo de uma filosofia da história.

13. O QUE É REALIDADE POLÍTICA?*

I. Ciência e realidade

Quando o presidente de nossa associação me convidou para apresentar um artigo nesta reunião, estipulou que fosse um artigo acerca de fundamentos. A fim de ir ao encontro desse requerimento, propus focalizar a pergunta "O que é realidade política?".

A despeito da generalidade da pergunta, a matéria proposta não é uma resposta tão óbvia à estipulação como poderia parecer. Pois "fundamentos" ou princípios fundamentais, como entendidos em lógica, são os últimos axiomas, não dedutíveis, que são pressupostos nas proposições de uma ciência. Tais princípios podem ser explicitados através da análise se ainda não são conhecidos. São os axiomas de uma ciência – não são axiomas da realidade investigada pela ciência. Por exemplo, considerai a grande contribuição deste século para a análise de axiomas matemáticos, os *Principia Mathematica*, de Russell e Whitehead. Os *Principia* tomam o conhecimento matemático existente como um dado. Os autores, então, procuraram os

* Conferência para o encontro anual da Associação Alemã de Ciência Política, em 6 de setembro de 1965, em Tutzing; publicado em *Politische Vierteljahresschrift* 7 [Revista trimestral de política], n. 1, 1966, pp. 2-54.

axiomas subjacentes neste corpo conhecido de iluminações matemática e os tornaram explícitos nos parágrafos 1-43 da obra. Uma vez que esses axiomas foram explicitados, Russell e Whitehead foram capazes de trabalhar com alguns problemas matemáticos, levando luz a seus conteúdos axiomáticos, e então os reformularam e esclareceram. Esta reformulação de problemas constitui o grosso dos *Principia*. Então, se considerarmos a matemática e a física como modelos de ciência, não é autoevidente que um artigo acerca de fundamentos devesse fazer a pergunta sobre a própria realidade da matéria da ciência em questão.

Uma vez que reconheçamos, entretanto, que é de bom senso fazer a pergunta da realidade nesta forma, insinuamos algo essencial acerca da relação da ciência política com sua matéria, assim como caracterizamos o aspecto em que esta relação difere da relação correspondente na matemática e na física.

A fim de discernir a essência e especificidade dessa relação da ciência política com sua matéria, notamos, primeiro de tudo, que é impossível para a ciência política fornecer uma contraparte para a axiomatização de Russell e Whitehead da matemática, porque a ciência política, ao contrário da matemática, não tem nenhum corpo de proposições que pudessem ser reduzidas a axiomas. Notamos ainda que a ausência de um tal corpo de proposições é uma característica intrínseca da relação específica entre ciência e realidade como a encontramos no campo da política. Essa ausência não é, portanto, uma deficiência que poderia ser remediada no futuro. Se formos agora perguntar por que um tal corpo de proposições não existe nem pode existir – ou seja, como a relação específica entre ciência e realidade nesse campo impede a compilação de um tal corpo – poderíamos responder numa primeira abordagem: o cerne da ciência política é uma interpretação noética do homem, da sociedade e da história que confronta a concepção de ordem prevalecente na sociedade ao redor com os critérios de um conhecimento crítico da ordem. Assim, em contraste com ciências que examinam os fenômenos do mundo externo,

a ciência política como uma ciência noética de ordem encontra-se na situação peculiar de que seu "objeto", a realidade política, é em si mesmo estruturado por um conhecimento que se refere ao mesmo "objeto".

Vamos tentar caracterizar essa relação peculiar em seus traços principais:

(1) Quem quer que tente interpretar de uma maneira noética e crítica a ordem do homem, da sociedade e da história verifica que, ao tempo desta tentativa, o campo já está ocupado por outras interpretações. Pois cada sociedade é constituída por uma autointerpretação de sua ordem, e é por isso que cada sociedade conhecida na história produz símbolos – míticos, revelatórios, apocalípticos, gnósticos, teológicos, ideológicos, e assim por diante – pelos quais expressa sua experiência de ordem. Chamo esses atos de autointerpretação encontrados na realidade política de "interpretações não noéticas".

(2) Uma característica posterior da relação em questão é sua dimensão histórica. As interpretações não noéticas precedem historicamente as interpretações noéticas em milhares de anos. O caso mais antigo conhecido de interpretação noética, o caso ao qual os posteriores se ligarão, ocorre no contexto da filosofia helênica, e é neste contexto que a interpretação noética recebe o nome de ciência política, *episteme politike*. As interpretações não noéticas não apenas precedem as interpretações noéticas no tempo; mesmo depois do aparecimento destas últimas, elas permanecem a forma da autointerpretação da sociedade, que a tentativa noética sempre encontra, confrontando-a. Sociedades cuja autocompreensão constitutiva é noética não existem. A peculiaridade desse relacionamento sugere que as interpretações noéticas, por razões que serão examinadas posteriormente, podem funcionar como um corretivo ou suplemento para as interpretações não noéticas, mas não podem substituí-las.

(3) Uma interpretação noética surge, não independentemente da concepção de ordem da sociedade ao redor, mas

num argumento crítico com esta. Onde quer que apareça a noese, ela está numa relação de tensão com a autointerpretação da sociedade. Pode-se lembrar neste contexto as tensões da história do mundo entre a filosofia, por um lado, e o mito e o sofisma, por outro; entre a filosofia e a teologia; e hoje, entre a filosofia e a ideologia. Nesta relação oposicional está o ponto de partida para um processo de diferenciação, em que a interpretação noética pode tornar-se uma "ciência" em relação à realidade política como seu "objeto". Essa relação oposicional é, além disso, recíproca, pois os protagonistas de uma dada interpretação não noética não estão desassistidos quando seus críticos noéticos tentam objetivá-los. Eles não se deixam empurrar para o papel de um "objeto de investigação" sem resistência. Em vez disso, eles, a seu turno, objetivarão seus oponentes noéticos do ponto de vista de seu próprio conhecimento de ordem. Portanto, o culto da pólis torna o filósofo ateu; a teologia da revelação o torna herético; e a ideologia revolucionária o torna um representante reacionário de uma ideologia rival.

Nas observações anteriores, coloquei os termos *ciência* e *objeto* entre aspas porque listar as várias características da relação sob investigação deveria ter tornado claro que estamos lidando com um fenômeno de duas ou muitas camadas de interpretações que, além disso, não apenas cobrem umas às outras, mas também se interpretam mutuamente. Se fôssemos destacar deste fenômeno complexo uma ou outra camada como "ciência" e "objeto", tornar-nos-íamos neste momento da análise meramente enredados em questões como: A interpretação noética, devido a sua semelhança genérica com outras concepções de ordem, pertence, afinal de contas, à mesma realidade a que ela se opõe? Ou devemos, de novo com base na semelhança genérica, elevar a autointerpretação da sociedade ao nível cognitivo de uma ciência? Tudo o que podemos dizer com confiança neste estágio é que o fenômeno não pode ser tratado de acordo com o modelo de ciência e objeto usado nas ciências naturais.

O fenômeno é complexo, mas uma análise pode bem fazê-lo transparente. Se o fenômeno é hoje em dia tão opaco que as questões "O que é ciência política?" e "O que é realidade política?" exigem de fato um esclarecimento, a razão reside primeiramente na confusão conceptual causada pela era das ideologias. No clima ideológico de nosso tempo o termo *ciência* se tornou um *topos* que deve dar prestígio às várias interpretações não noéticas da ordem social. Se considerarmos as camadas mais velhas de ideologias – iluminismo progressista, positivismo do século XIX e marxismo – ou uma camada mais recente – historicismo germânico, comportamentalismo americano, e a última variante, o "comunismo científico" pós-stalinista do império soviético – todas elas têm sem dúvida o caráter de autointerpretações societárias não noéticas. Na verdade, seus representantes rejeitariam de maneira indignada qualquer suspeição de que estão engajados numa interpretação noética como concebida pela filosofia clássica; e, no entanto, todas elas arrogam a si mesmas a noção de "ciência".

Nessa situação, determinada por um lado pelo modelo socialmente dominante de ciência e objeto, e, por outro lado, pelas pretensões cientificistas das ideologias, parece que não há razão em se tentar resolver a questão do que a ciência política poderia ser através do ataque frontal de uma definição nominal. Não faz sentido definir a ciência política, que sequer existe como um corpo de proposições e axiomas, através de métodos ou tópicos – porque aceitaríamos, assim, apenas o modelo inconveniente de ciência e de objeto. E faria ainda menos sentido alguém deixar-se levar no debate ideológico acerca de quais exigências ao título de "ciência" são ou não justificáveis. Temos de reconhecer este debate como diletantismo de ideólogos epigônicos; temos de deixá-lo para trás e concentrar-nos na matéria à mão.

A fim de minimizar a possibilidade de provocar uma discussão estéril do que pudesse ser a ciência política, introduzi o termo *interpretação noética*, designando a matéria com que estamos lidando: estamos preocupados com a tensão na realidade política que pressiona historicamente para além da

autointerpretação da sociedade em direção à interpretação noética, forçando, assim, a realidade política a uma relação em que ela assume o papel de um objeto.

II. A consciência do fundamento

A tensão na realidade política, que historicamente traz à tona o fenômeno da interpretação noética, não é uma coisa acerca da qual se possam formular proposições objetivas. Ao contrário, a tensão tem de ser traçada lá na sua origem na consciência de homens que desejam um verdadeiro conhecimento da ordem. A consciência de homens concretos é o *locus* onde a ordem é experimentada; e assim as interpretações noéticas como as não noéticas da ordem social radiam deste centro de experiência. Mas mesmo a experiência da ordem concreto-humana não se eleva ao conhecimento de um objeto, mas é em si mesma uma tensão, à medida que o homem experimenta a si mesmo como ordenado através da tensão para o fundamento divino de sua existência. Além disso, nenhum dos termos que emergem na exegese dessa experiência se refere a um objeto. Nem é a tensão um objeto, nem são os seus polos. Nem é a relação do homem com seu fundamento um objeto de proposições que poderia tornar-se uma verdade possuída. A relação do homem com seu fundamento é, ao contrário, a própria tensão e a resistência do homem a esta tensão. Independente de quão longe possamos levar o jogo de objetivar a língua, temos de dissolvê-la repetidas vezes através da negação a fim de permanecermos abertos para a experiência da ordem como uma realidade não objetiva. O caráter não objetivo da experiência de ordem não admite nenhum assim chamado conhecimento intersubjetivo da ordem; ao contrário, a intangibilidade da realidade, que não é de maneira nenhuma inefável, deixa espaço para uma multidão de modos de experiência que motivam uma correspondente multidão de expressões simbólicas de experiência. As tensões na realidade

política se originam no dinamismo de tentar encontrar a verdadeira articulação da ordem.

Tanto as interpretações noéticas como as não noéticas explicam a experiência de ordem para a sociedade. Ambos os tipos e suas variantes exigem que sua interpretação respectiva seja a única interpretação verdadeira. No que diz respeito ao conteúdo da experiência, todas as interpretações explicam a ordem com uma vista em seu fundamento. O que está em discussão na multidão de modos de experiência, com a sua correspondente multidão de expressões simbólicas, é sempre a justificação da ordem correta através de iluminações para o fundamento da ordem. A multidão de interpretações, mesmo quando conhecidas, não é nunca entendida como se se referisse a uma multidão de fundamentos; ao contrário, a interpretação da ordem é sempre acompanhada pela consciência de que expressa *a* experiência do fundamento *único*. Em linguagem mítica a origem da ordem imperial é assentada em uma cosmogonia, no mito da criação de um cosmos; na linguagem noética, a *aition* como o fundamento de ordem coincide com o fundamento do ser. Então, por trás da variedade histórica de interpretações está a unidade da busca do fundamento.

A interpretação noética surge quando a consciência, por qualquer razão, tenta tornar-se explícita a si mesma. Ao esforço de consciência para interpretar seu próprio logos chamaremos "exegese noética". Porque a tentativa prototípica de tal exegese – a filosofia clássica – teve sucesso no essencial, nosso esforço presente pode tomá-la como um ponto de partida. De fato, quanto aos meios de expressão, podemos seguir, através da tradução, o vocabulário clássico, especialmente o vocabulário de Aristóteles.

Na experiência e linguagem de Aristóteles, o homem se encontra numa condição de ignorância (*agnoia*, *amathia*) em relação ao fundamento da ordem (*aition*, *arche*) de sua existência. Ele não poderia reconhecer sua própria ignorância como

tal, entretanto, não fosse ele movido por um sentimento de inquietação para escapar da ignorância (*pheugein ten agnoian*) e procurar o conhecimento (*episteme*). Já que o termo *ansiedade*, que na linguagem moderna significa essa inquietação, não tem equivalente em grego, Aristóteles caracteriza essa intranquilidade em termos de expressões específicas, que indicam um questionamento num estado de confusão ou de dúvida (*diaporein, aporein*). "Um homem em confusão (*aporon*) e admirado (*thaumazon*) está consciente (*oietai*) de ser ignorante (*anoein*)" (*Met.* 982b18). Do questionamento inquieto surge o desejo do homem de saber (*tou eidenai oregontai*). A busca inquieta (*zetesis*) pelo fundamento de todo ser (*arche*) deve ser dividida em dois componentes: desejar ou alcançar (*oregesthai*) o objetivo e conhecer (*noein*). Da mesma maneira, o objetivo (*telos*) em si deve ser dividido nos componentes do desejado (*orekton*) e do conhecido (*noeton*) (1072a26 e seguintes). Porque a busca não é um desejo cego, mas contém os componentes de saber, podemos caracterizá-la como uma pergunta que conhece ou um conhecimento que pergunta. Mas mesmo se um componente do conhecimento e, portanto, de direção é inerente na busca, ele pode ainda perder seu objetivo (*telos*), ou ser satisfeito com um objetivo falso. O que dá ao desejo sua direção e, portanto, confere conteúdo a ele é o próprio fundamento, à medida que move (*kinetai*) o homem através da atração. A tensão para o fundamento, de que o homem é consciente, tem, portanto, de ser entendida como uma unidade que pode ser interpretada, mas não fragmentada em partes.

Revendo essa exegese numa ordem inversa, temos, portanto, de concluir que sem a *kinesis* do ser atraído pelo fundamento não haveria nenhum desejo para o fundamento. Sem o desejo, a seu turno, não haveria nenhum questionamento em confusão, e sem o questionamento em confusão, não haveria nenhuma percepção da ignorância. Não poderia haver nenhuma ansiedade que não conhece, da qual surgisse a busca do fundamento, se a ansiedade em si mesma já não manifestasse o conhecimento do homem de que sua existência é fundada num fundamento de ser que não é o próprio homem.

A este fator direcional de conhecimento, que está presente na tensão da consciência para o fundamento, Aristóteles chama "*noûs*". Mas, porque os termos *noûs* e *noein* levam consigo uma variedade de significados na linguagem dele, ao passo que o fator direcional de conhecimento dentro da tensão para o fundamento é, como foi, o arcabouço [*Sachgerüst*] da consciência e de sua ordem, parece conveniente, para o propósito de nosso esforço, identificar e denotar esse fator por uma terminologia fixa. Portanto, chamarei este fator direcional *ratio*. No sentido desta exegese definicional podemos falar de *ratio* como a estrutura [*Sachstruktur*] da consciência e sua ordem; e, além disso, podemos caracterizar o que Bergson chamou a "abertura da alma" como a racionalidade da alma, e o autoaprisionamento da alma contra o fundamento, ou a perda do fundamento, como irracionalidade.

Aristóteles forma a exegese do desejo noético pelo fundamento e do ser-atraído-pelo-fundamento com o símbolo da participação mútua (*metalepsis*) de duas entidades chamadas *noûs* (1072b20 e seguintes). Por *noûs* ele entende assim a capacidade humana de buscar a pergunta que conhece pelo fundamento como o fundamento do próprio ser, o que é experimentado como o que dá direções para o movimento da busca. Entretanto, no reino de pensamento de Aristóteles, que acabou de iniciar o processo de libertar-se do simbolismo do mito, a sinonímia de expressão significa igualdade de gênero devido à criação (*genesis*). "Pois cada coisa (*ousia*) é criada por causa de outra com o mesmo nome (*ek synonymou*)" (1070a4 e seguintes). "A coisa que empresta a outras coisas a sinonímia delas está em relação a elas no mais alto grau de uma coisa deste gênero (*malista auto*)" (993b24 e seguintes). A sinonímia de duas entidades corresponde, então, à gênese do humano do *noûs* divino. No sentido do simbolismo mítico da sinonímia através da gênese, Aristóteles entende, assim, a tensão de consciência como uma participação mútua (*metalepsis*) de duas entidades *noûs* uma na outra. Da parte do *noûs* humano a pergunta que conhece e o conhecimento que pergunta, ou seja, o ato noético (*noesis*) é uma participação

que conhece no fundamento do ser; a participação noética, entretanto, é possível em virtude da precedente participação genética do divino no *noûs* humano.

Através dos símbolos de sinonímia, gênese e participação mútua das duas entidades *noûs*, o mito entra na exegese. Qual é o significado dessa entrada?

A exegese noética não ocorre num vácuo, mas engendra historicamente uma consciência diferenciada da tensão em direção ao fundamento como o centro da ordem, em contraste com um pré-conhecimento do homem e de sua ordem, que provém da experiência primária compacta do cosmos e de sua expressão mítica. A exegese noética é um corretivo diferenciador a esse pré-conhecimento compacto, mas não pode substituí-lo. Nosso conhecimento de ordem permanece primeiramente mítico, mesmo depois que a experiência noética diferenciou o reino da consciência e depois que a exegese noética explicitou seu logos. Nossos hábitos de pensamento são tão pouco críticos que o fato da experiência noética mal é notado com algum grau de clareza. Trabalhamos displicentemente, por exemplo, com o conceito de natureza humana, quer a consideremos uma constante, como fizeram os clássicos, quer maleável, como os ideólogos, e esquecemos que o conceito foi desenvolvido não indutivamente, mas como uma expressão de amor para com o fundamento divino do ser – um amor que um ser humano filosofante experimenta concretamente como sua essência, como sua natureza. O que se aplica à experiência filosófica da natureza também se aplica à experiência pneumática da presença sob Deus, que um profeta experimenta como sua essência. A afirmação de que esta natureza conhecida não é meramente a natureza daquele ser humano que experimenta concretamente sua essência, mas a de todos os homens, pressupõe a premissa de que todos os homens, *qua* homens, são iguais em essência, independente de experimentarem ou não sua essência humana na claridade da consciência diferenciada. O conhecimento da premissa, entretanto, não vem da experiência concreta da essência da

respectiva pessoa noética ou pneumática, mas da experiência primária cósmica em que as coisas já são experimentadas, através da participação, como o que elas são – homens como homens, deuses como deuses – mesmo se nós não soubermos claramente o que são suas essências. Sem essa premissa, as experiências noéticas permaneceriam uma curiosidade biográfica; apenas com a premissa como seu fundamento elas atingem sua função ordenadora na sociedade e na história porque, em sua base, podem reivindicar ser representativas da humanidade, e, assim, ligar todos os homens. Essa premissa geradora de comunidade é tão importante que no contexto da filosofia clássica foram desenvolvidos símbolos especiais para seu conteúdo. Heráclito fala do logos como algo que é comum (*xynon*) aos homens, em que todos eles participam *qua* homens, e, portanto, exige deles uma *homologia* consciente. Para Aristóteles, o elemento comum é o *noûs* e o símbolo para a ordem comunal engendrada pela participação de todos no *noûs* é então *homonoia*. Alexandre adota *homonoia* como o símbolo fundamental para sua religião imperial; e São Paulo, finalmente, introduz *homonoia* no simbolismo da comunidade cristã. O ingresso do mito na exegese noética não é, então, um descarrilamento metodológico; ao contrário, a sobrevivência do conhecimento pré-noético da ordem forma o pano de fundo e a fundação, sem os quais o conhecimento noético da ordem não teria função.

Consideremos a *metalepsis* de Aristóteles à luz dessa iluminação. Sócrates cita no *Fedão* um dito que diz respeito aos mistérios órficos. "Muitos portam o tirso (i.e., tomam parte no culto), mas os bacantes (i.e., os próximos do deus) são poucos." Os bacantes eram, assim acreditava ele, os verdadeiros filósofos, e ele fizera tudo em sua vida para se tornar um deles (69 c). A filosofia platônico-aristotélica foi precedida não apenas pelo mito da experiência primeira, mas também pelo simbolismo de uma provável experiência pneumática do divino altamente diferenciada. Quando a noese clássica elucida o logos da consciência numa claridade ótima, ela interpreta o logos de um reino de realidade que Platão identifica como iniciação

nos mistérios. O "bacante", que é no *dictum* citado assim deus como o humano próximo do deus, torna-se em Aristóteles o *noûs*, ou seja, assim o *noûs* divino como o *noûs* humano participando no divino. E não são os contornos desse reinado de realidade dissolvidos se nós, retraçando o simbolismo mítico ainda mais, clarificamos seu logos e substituímos o fundamento (*aition*) para "bacante" ou "*noûs*". Mesmo quando a exegese noética, surgindo de experiências mais compactas desse reino de realidade, diferencia o logos dessas experiências, continua a pertencer a este mesmo reino de realidade. O mito alcança a exegese noética, porque a noese alcança para além do mito quando ele reconhece o logos deste.

Por trás dessas metáforas de "alcançar" e "alcançar para além", reside o problema da objetificação através da noese. Temos de resolver e remover as aporias que resultaram deste problema antes de continuarmos nossa análise.

(1) O reino de realidade do qual estamos falando é a tensão existencial em direção ao fundamento, a participação do homem no divino, *metalepsis* no sentido de Aristóteles. Se classificamos os fenômenos desse reino de realidade – independente de eles encontrarem sua linguagem nos símbolos dos poetas épicos ou dramaturgos, dos órficos ou dos filósofos – como exemplos de participação, então a participação se torna o gênero sob o qual os fenômenos desse tipo devem subordinar-se como espécie. Contudo, *participação* é um termo usado pela experiência noética para interpretar a si mesma. A participação do filósofo seria, portanto, uma espécie subordinada a si mesma como gênero.

(2) A fim de evitarmos essa aporia, poderíamos tentar dissociar a participação do filósofo, a qual se classificaria sob si mesma como gênero, dos outros exemplos de participação, atribuindo a ela uma qualidade cognitiva. Nesse caso, todas as experiências e símbolos não noéticos tornar-se-iam objetos, e a noese tornar-se-ia a ciência destes objetos. Mas essa tentativa

ainda encontraria uma outra dificuldade. Pois os símbolos de exegese noética não estão de fato desenvolvidos como conceitos referindo-se a objetos não noéticos, mas, em vez disso, surgem no processo meditativo como *termini* pelos quais a experiência noética se interpreta a si mesma. Os símbolos de noese se referem de volta, como se fosse objetivamente, às experiências que eles estão, na realidade, interpretando.

(3) Resolvemos essas aporias ao reconhecermos que a lógica dos objetos e de suas classificações não se aplica a um reino de realidade em que as espécies são estruturadas pelo mesmo tipo de conhecimento do conhecimento supostamente genérico, e em que, inversamente, este conhecimento supostamente genérico tem o mesmo conteúdo de participação dos fenômenos a que ele supostamente se subordina.

(4) Essa decisão, no entanto, leva-nos a outra aporia, porque a noese, através da análise e da classificação, faz, de fato, os fenômenos não noéticos exercer um papel como que objetivo.

(5) A fim de resolver essa aporia adicional, temos de ter em mente que toda participação impõe um componente de conhecimento acerca de si mesma e de seu caráter – nas escalas de compactação e diferenciação, de direção e direção errada, de abertura e autofechamento, de aquiescência e revolta, e assim por diante. Nessas escalas de conhecimento, a participação alcança diferentes graus de transparência em sua autocompreensão, estendendo-se até a luminosa claridade da consciência noética. Em consequência, visto de cada estágio superior de transparência, o estágio precedente, de onde surgiu o subsequente estágio superior, aparece como um fenômeno de verdade de um nível mais baixo.

(6) A "objetificação" não se refere, assim, à própria participação, mas a níveis diferentes de verdade que surgem na longa busca pela iluminação para a relação correta com o fundamento. Quando Jeremias zomba do povo por adorar deuses "falsos", ele hesita entre duas suposições: de que os deuses falsos

são não-deuses (a questão da verdade), e de que, embora falsos, eles no entanto são deuses (a questão da participação). Mesmo com um grau menor de transparência, a participação ainda é participação; e a luminosidade noética da consciência da tensão em direção ao fundamento não é ainda nada mais do que participação. Não há nenhum ponto arquimédico do qual a própria participação possa ser vista como um objeto.

(7) A participação é um processo de consciência que não podemos saltar a fim de alcançarmos um para além de si mesmo objetivo. A relação "objeto de ciência" é uma relação imanente ao processo entre níveis diferentes de verdade de participação. O reinado da realidade da participação tem a estrutura imanente de um gradiente de verdade, de tal modo que mesmo o conhecimento atual, visto do ângulo de um presente futuro, é um fenômeno do passado. É desta estrutura que falamos como o campo da história.

(8) O declínio de uma experiência participatória menos verdadeira ao status de um fenômeno do passado ocorre na consciência de homens concretos que procuram, e encontram, a verdade. A noção de que "um novo" homem emerge deste processo é velha, mesmo que apenas mais tarde na história a necessidade de descrever o processo tenha trazido a forma simbólica da autobiografia como um gênero literário. O *locus* da origem da história é a consciência humana, que relega uma fase de sua busca pela verdade do fundamento à distância do passado. Mas a busca ocorre na sociedade – porque seu ponto de partida pode sempre ser apenas um conhecimento tradicional experimentado como insatisfatório – e então, o campo pessoal da história gera um campo social. Os tipos humanos desenvolvidos por Platão no *Banquete* são característicos da estruturação de tal campo através de um novo conhecimento participatório. Ao homem do conhecimento mítico participatório Platão chama, na linguagem dos épicos, o "homem mortal" (*thnetos*), em oposição aos deuses imortais. Ao novo homem que vive na tensão erótica em direção ao fundamento do ser Platão chama o *daimonios aner*, i.e., um homem que existe

conscientemente na tensão do "entremeio" (*metaxo*), em que o divino e o humano participam mutuamente um do outro. Ao contrário, à medida que o chamado da nova humanidade não é ouvido de maneira alguma, ou é mesmo rejeitado, o homem que é chamado afunda no status de idiota espiritual, *amathes*. O mundo do passado, o novo mundo e o ambiente resistente formam o núcleo ordenado do campo da história como constituída, respectivamente, por uma nova verdade, que experimenta a si mesma como epocal.

A experiência noética, interpretando a si mesma, ilumina o logos da participação. Seguindo Aristóteles, nossa própria análise progrediu agora ao ponto onde podemos distinguir três dimensões da exegese. Primeiro, a consciência descobre como sua estrutura a *ratio* com sua direção dada, i.e., a tensão da pergunta que conhece acerca do fundamento. Depois, descobre a si mesma como a luminosidade do conhecimento concernente à tensão em direção ao fundamento. Finalmente, descobre a si mesma como um processo de busca que deixa para trás fases de uma verdade menos luminosa, relegando-as ao passado. Em seguida caracterizarei essas dimensões, assim como suas relações consigo próprias, e, ao fazê-lo, estabelecerei ainda uma vez ligações com as análises aristotélicas, à medida que isso seja possível:

(1) *Ratio*, com sua direção inerente, é o conteúdo [*Sachgehalt*] da consciência, mesmo antes de este conteúdo se tornar conhecido através da luminosidade da consciência noética. *Ratio* como a busca pelo fundamento também oferece a estrutura do mito, do qual a noese diferencia a consciência como o centro ordenador. Este fato era conhecido de Aristóteles, que, além disso, sabia que o mito e a noese não encontram um ao outro diretamente na história, mas que há formas transicionais, como as especulações dos filósofos jônicos, em que os quatro elementos substituem os deuses como a *arche* de todas as coisas. A própria análise de Aristóteles da busca pelo fundamento, portanto, assume a forma de uma crítica à

especulação jônica. Não se pode simplesmente colocar algo como o fundamento, diz ele, de tal modo que o homem derive da terra; a terra, do ar; o ar, do fogo, e assim por diante até o infinito (*apeiron*). Uma série sem fim de causas (*euthuoria*) ele considera inadmissível como uma explanação, já que apenas apresenta termos médios (*meson*) e nunca chega à primeira causa (*proton*); e se a série não tem limite (*peras*) numa primeira causa (*arche*), então falha completamente em dar a *aition* (*Met.* 994a1 e seguintes). Em particular, séries desse tipo são inadmissíveis no estudo das coisas humanas, pois o homem é um ser dotado de razão (*noun echon*), e um ser racional não está satisfeito com finalidades intermediárias quando ordena suas ações, mas age em razão de uma finalidade primária; apenas uma finalidade (*telos*) com a característica de ser um limite (*peras*) é uma finalidade racional (994b13 e seguintes). E precisamente por essa razão, a *aition* não pode ser de um caráter material, pois a madeira não escolhe fazer uma cama nem o bronze uma estátua (984a21-25). A *aition*, que é aquilo pelo que o movimento é iniciado, só pode ser, portanto, o *noûs*.

(2) Embora o argumento se esforce para isolar a verdade concernente ao fundamento, ele ainda traz à tona as outras dimensões da consciência, isto é, a luminosidade da consciência e a historicidade do processo. Em particular, o ponto decisivo do argumento – que o homem é noeticamente aberto, e, portanto, capaz de reconhecer seu fundamento no *noûs* – não é em si mesmo um argumento ou o resultado de um argumento, mas, ao contrário, o ponto de partida que torna o argumento possível, em primeiro lugar. Vejamos o argumento, então, da premissa da luminosidade da consciência: de um lado, Aristóteles sabe de sua experiência noética que o *noûs* é um símbolo adequado para o fundamento, e não precisa provar esta verdade por argumento; por outro lado, ele precisa do argumento a fim de estabelecer um relevo para a estrutura [*Sachstruktur*] da consciência em oposição a interpretações rivais do fundamento na arena do discurso público. O conhecimento participatório tradicional, expresso na forma de séries etiológicas

sem uma *arche* adequada, é dado; e o novo conhecimento do fundamento tem de vindicar a si mesmo, através da crítica do estado tradicional do conhecimento. Esta vindicação apenas é possível, entretanto, uma vez que a busca pelo fundamento seja isolada como a tensão de consciência, uma tensão que produz símbolos prolificamente mesmo quando os símbolos não estão ainda adequadamente diferenciados para expressar a realidade que querem expressar. O isolamento da dimensão etiológica revela, então, o campo histórico como um campo que procura apanhar a verdade do fundamento. Entretanto, esse caráter essencial do campo histórico é revelado, não pelo argumento etiológico *per se*, mas através da luz lançada no passado pré-noético pela luminosidade da experiência noética. É somente porque o homem aberto noeticamente (*noun echon*) está a par do *noûs* como seu fundamento que ele pode envolver-se num debate crítico com o conhecimento participatório de menor transparência. Mas por esse mesmo ato de "envolver-se" o argumento aristotélico ataca as *aporias* discutidas acima. É a especulação jônica uma afirmação acerca do "fundamento" do objeto, que o argumento de Aristóteles prova ser falsa? E é a assertiva de que o *noûs* é o fundamento uma afirmação acerca do mesmo objeto, que pode ser provada como correta através de um argumento? Com relação a essas questões de "objetificação", a análise de Aristóteles, também por razões que devem ser examinadas, peca em exatidão, embora não haja dúvida quanto a suas intenções. Pode-se, entretanto, fixar o ponto exato em que o argumento chega ao limite das *aporias* quando nos lembramos do caso previamente mencionado de Jeremias e sua referência aos "falsos deuses". O argumento etiológico de Aristóteles enfatiza tão intensamente a "questão da verdade" que a dimensão da "questão da participação" é obscurecida momentaneamente. As especulações que ele critica não são tão completamente "falsas" como parecem ser em sua descrição, pois elas têm também significado no contexto de um conhecimento participatório, embora mais compacto – como podemos mostrar com certeza da revisão dos textos pré-socráticos. E, inversamente, sua

própria identificação do fundamento com o *noûs* não está totalmente "certa" se confia em argumentos em vez do contexto do conhecimento noético participatório. Enfatizemos, pois, ainda uma vez: a tensão em direção ao fundamento é a estrutura [*Sachstruktur*] da consciência, mas não é um objeto para proposições; ao contrário, é um processo de consciência que opera com seus próprios níveis de transparência. Na experiência noética a consciência atinge sua máxima luminosidade, em que ela se torna capaz de expressar a tensão em direção ao fundamento de seu próprio logos; na presença inteira da exegese luminosa de seu logos, a consciência pode continuar a constituir o campo dos fenômenos do passado histórico como um campo de fases menos transparentes de um esforço similar de apanhar a verdade do fundamento. Sem a dimensão da luminosidade da consciência, não há nenhuma dimensão etiológica disponível à consciência, e sem nenhuma delas, não há nenhuma dimensão histórico-crítica do conhecimento participatório.

(3) Apenas quando o argumento etiológico é trazido à cena, Aristóteles empurra sua análise para tão perto do limite de objetificação que a relação da verdade do fundamento com as dimensões de luminosidade e de história permanece menos do que completamente clara. Também pode ter contribuído para a obscuridade neste contexto a sua suposição de um *continuum* simples de filosofia que compreende tanto a forma transicional jônica como a filosofia noética. Com essa suposição, ele podia conceber sua crítica das séries etiológicas como um debate intrafilosófico acerca da verdade do fundamento – um debate em que o problema de dois tipos diferentes de experiências, o tipo não noético e o tipo noético, não surgiria. Esta suposição, de um *continuum* constituído por um único tipo de experiência que começou com os jônicos, tornou-se hoje uma convenção inabalável na história da filosofia, mas duvido que seja correta. O tipo de experiência que se expressa com os símbolos de *archai* material, assim como de séries etiológicas, parece-me um tipo de experiência diferente da noética. Neste ponto, não quero ir além no caráter desse tipo de experiência.

É suficiente apenas tocar nessa questão aqui porque as dificuldades trazidas pelo argumento etiológico desaparecem assim que Aristóteles se encontra confrontando a filosofia noética diretamente com o mito, ou seja, com um tipo de experiência e um tipo de simbolização cujo caráter não noético era óbvio para ele. Na confrontação da filosofia com o mito do qual ela se desenvolve, a dimensão histórica da participação se torna autoevidente; e em sua análise deste desenvolvimento Aristóteles alcança um conjunto de iluminações que qualquer filólogo clássico e historiador de filosofia poderia citar, mas cujo caráter como iluminação na historicidade da consciência pouco foi notado. Por sorte, essas iluminações não são apenas importantes, mas também formuladas simples e tersamente. Podemos sumariá-las assim:

Todas as pessoas são igualmente estimuladas pela *thaumazein*, o sentimento de maravilha, mas elas podem expressar sua maravilha ou pelo mito, ou pela filosofia. Portanto, juntamente com o *philosophos* emerge também o *philomythos* – um neologismo que a linguagem filosófica lamentavelmente deixou de preservar – e mesmo este "*philomythos* é, num sentido, um *philosophos*, pois o mito é feito de maravilhas (*ek thaumasion*)" (982b18 e seguintes). A linha linguística que liga as maravilhas do mito à propensão compartilhada universalmente pelos homens ao maravilhoso, do qual também surge a filosofia, é então prolongada ainda mais, pois o filósofo, embora não tenha à sua disposição a *thaumasia* do mito, possui o maravilhoso (*to thaumaston*) no *noûs* divino (1072b26). Mas, mesmo sendo equivalentes o mito e a filosofia, como expressões simbólicas das experiências de maravilhamento e de participação no fundamento, eles não obtêm um conhecimento igual da verdade concernente ao fundamento. O filósofo, portanto, não pode aceitar a *thaumasia* do *philomythos*, ou, ao menos, nem todas elas. Por exemplo, Aristóteles mantém a crença dos pais (*patrios doxa*) de que os corpos celestes são divindades que devem ser inspirados divinamente e verdadeiros, e ele corporifica tal crença em seu símbolo do Primeiro Motor do cosmos. Por outro lado, considera as crenças tradicionais

de que os deuses têm formas humanas ou animais ficções inventadas "para a persuasão das multidões", ficções que não devem ser adotadas (1074b1-15). O filósofo, então, elimina a *thaumasia* do mito politeístico, mas adota o conhecimento do *philomythos* acerca da divindade do fundamento. Aristóteles claramente apanha a diferença de grau de verdade entre a experiência primária de um cosmos cheio de deuses e a experiência noética para a qual o divino é o fundamento do cosmos e do homem. A despeito de sua percepção desse diferencial de verdades, o filósofo continua subjugado pelo mito de tal modo que Aristóteles confessa em sua velhice: "Quanto mais solitário e retirado me torno, tanto mais me torno um amante do mito (*philomythoteros*)."

Em nosso tempo o nome de Aristóteles não evoca a imagem de um filósofo da história. E, no entanto, sua análise da corrente temporal na consciência como a dimensão em que a noese reconhece a si mesma como a presença da verdade, e o mito como o passado, é uma façanha na filosofia da história não ultrapassada até hoje. Enfatizemos, pois, seus pontos essenciais.

Primeiro de tudo, a história não é um campo de materiais indiferentes e objetivos dos quais podemos selecionar alguns de acordo com critérios arbitrários a fim de construirmos uma "imagem" da história. Ao contrário, a história é constituída pela consciência; portanto, o logos da consciência decide o que é e o que não é historicamente relevante. É particularmente importante notar que a dimensão do tempo em que a história se constitui não corresponde ao tempo do mundo externo, em que a vida do homem com sua fundamentação somática deixa seu rastro, mas à dimensão do desejo e busca do fundamento, uma dimensão que é imanente à consciência. E já que, além disso, todos os homens são iguais no que diz respeito a esta dimensão, o campo da história é sempre humano-universal, mesmo se da posição respectiva do filósofo apenas um setor relativamente pequeno do campo possa ser conhecido. A universalidade humana da participação desejosa e buscante no fundamento implica, além disso,

a equivalência dos símbolos em que a consciência do fundamento se expressa. Por *equivalência* quero dizer aqui que todas as experiências do fundamento são, do mesmo modo, experiências de participação, mesmo que elas possam diferir consideravelmente sobre as escalas de verdade de compactação e de diferenciação, de encontrar ou perder o fundamento. E da equivalência dos símbolos que emergem do fluxo de participação segue-se, finalmente, o retorno amoroso aos símbolos do passado, já que eles expressam fases da mesma consciência na presença da qual o pensador se acha.

Nossa própria análise seguiu a de Aristóteles tanto quanto possível. Temos agora de determinar em que ponto uma exegese noética dentro do conjunto histórico de nosso tempo tem de afastar-se da análise de Aristóteles.

A iluminação da experiência noética dissolve a imagem de realidade [*Realitätsbild*] produzida pela experiência cósmica primária. Um mundo desdivinizado toma o lugar de um cosmos cheio de deuses, e, correlativamente, o divino é concentrado num fundamento transcendente do mundo do ser. No arranjo pós-noético, "imanente" e "transcendente" são os índices espácio-metafóricos atribuídos aos reinados de realidade que se tornaram, respectivamente, o mundo de coisas no espaço e no tempo, e o ser divino do fundamento para além do espaço e do tempo. Como vimos, Aristóteles entendeu completamente que, como uma consequência da experiência noética, a imagem de realidade foi reestruturada da imagem de um cosmos [*Kosmosbild*] para a concepção de um mundo [*Weltbild*], mesmo que a concepção mais velha ainda se prolongue na forma das divindades celestiais (*phanera*) e do cosmos esférico geocêntrico. O resíduo do *patrios doxa* na cosmologia não era, entretanto, o grande obstáculo para um desenvolvimento maior do filosofar aristotélico. As ciências naturais foram especialmente buscadas com sucesso no Peripatos, e a concepção geocêntrica de Aristóteles não impediu o desenvolvimento de uma concepção heliocêntrica

dentro de sua escola. Foi a resistência dogmaticamente geocêntrica dos estoicos contra as liberdades heliocêntricas tomadas pelos peripatéticos que parece ter causado a estagnação depois de Aristarco. Ao contrário, o obstáculo pode ser encontrado no estado inconcluso em que Aristóteles deixou a parte noética de sua obra, assim como na falta de interesse da parte de seus sucessores imediatos pelos problemas deixados pendentes. Pois a reestruturação da imagem de realidade teria exigido um vocabulário filosófico que pudesse exprimir a nova verdade da estrutura do ser com seu mais alto grau de precisão. Se o termo *ser* devia ser mantido para a realidade em geral, como pretendia Aristóteles, um vocabulário mais diferenciado teria sido necessário a fim de denotar os vários modos do ser. Pois é óbvio que a existência coisificada no tempo e no espaço é um modo de ser diferente do modo do ser divino para além do tempo e do espaço. Este, a seu turno, é um modo diferente da realidade não objetiva da consciência, com suas tensões e dimensões que estamos analisando aqui. Entretanto, esse tipo de vocabulário não foi desenvolvido, possivelmente porque Aristóteles estava ainda tão próximo do mito que ele não se sentiu restringido pela deficiência técnica de sua própria análise.

As deficiências do vocabulário de Aristóteles foram um dos fatores que dirigiram a filosofia pós-aristotélica para a metafísica dogmática. O ponto específico de distanciamento para esse desenvolvimento foi o simbolismo da *ousia*.[1]

Na experiência cósmica primária, não há termos para o ser e seus modos. Todas as "coisas" são chamadas diretamente por seus nomes: céu e terra, deuses e homens, país e senhor. Estas são todas "reais" e "verdadeiras" numa maneira que

[1] O simbolismo da *ousia* não *é* o único ponto de distanciamento para a *parekbasis* [descarrilamento] da "metafísica" pós-aristotélica. A linguagem do *corpus* literário subjacente sob o título "metafísica" reflete uma série inteira de contextos experienciais [*Erfahrungsanlässen*] que, embora nem sempre claramente reconhecíveis, oferecem várias oportunidades para dogmatização. Quanto ao dogmatismo que se desenvolveu da obra de Aristóteles, cf. Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* [Do platonismo ao neoplatonismo]. Haia, M. Nijhoff, 1960.

não é especificada em pormenor. Elas são o que são e, no entanto, ao mesmo tempo, são consubstanciais de tal modo que podem estar numa relação genética cada uma com a outra, o que, a seu turno, é expresso na narrativa mítica de sua procriação. Para Aristóteles, esse pano de fundo é tão vívido que um termo, *ousia*, é suficiente para todos os modos de ser; seu olhar sempre penetra infalivelmente através das *ousiai* nas "coisas" da primeira experiência. "A pergunta que sempre foi feita e ainda é feita hoje, a pergunta embaraçosa de sempre, 'O que é ser?', por fim se tornou: 'O que é *ousia*?'" (1028b2-4). Não faz nenhum sentido traduzir *ousia* nesta sentença como "substância", como é convencional, pois isso levaria apenas a um envolvimento anacrônico nos problemas da metafísica dogmática posterior. *Ousia* diz respeito à realidade inquestionável, autoevidente e constrangedora das "coisas" encontradas na experiência primária. Se se buscasse um sinônimo explanatório de *ousia* na linguagem de Aristóteles, o mais próximo seria *aletheia* em seu duplo sentido de realidade e verdade. Tudo o que é convincentemente real está, para Aristóteles, sob o título de *ousia*. Forma e matéria são *ousia*, assim como é a coisa que é composta de forma e matéria. Além disso, a alma, ou ao menos a parte noética, *é ousia*, à medida que *é* a forma (*eidos*) do homem. Além disso, a constituição é outra forma real (*eidos*), a forma da pólis – um infortúnio com consequências que continuam a atormentar-nos hoje como a doutrina das formas de Estado [*Staatsformenlehre*] na ciência política. Finalmente, o *noûs* divino, o Primeiro Motor, tem também um status de *ousia*.

Obviamente são inevitáveis más compreensões grotescas quando o termo *ousia* perde sua transparência em relação à realidade da experiência primária. Sob a pressão da experiência noética, que dissocia o cosmos no mundo e no fundamento, todas as "coisas" que Aristóteles chama *ousia* são objetivadas de acordo com o modelo de coisas-no-mundo, consistindo em forma e matéria no espaço e no tempo. Quando a transparência desaparece e as *ousiai* se tornam objetos de especulação, surgem as controvérsias milenares dentre os

dogmáticos acerca da alma – sua existência, pré e pós-existência –, acerca da existência de Deus e suas provas, acerca do finito e do infinito do mundo no tempo, e assim por diante. E quando a crítica do iluminismo e do positivismo finalmente remove o dogmatismo da teologia e da metafísica do discurso intelectual, o tratamento errado dos problemas não é trocado por um correto, mas a realidade completamente mal compreendida é descartada juntamente com as más compreensões. O modo da existência imanente do mundo é o único modo de ser deixado que ainda mantém o título de ser e de *ousia*. É nesse ponto, entretanto, que o grotesco intelectual, que se origina na má compreensão dos símbolos de Aristóteles, entra numa fase que pode ser reconhecida como final à medida que a realidade da realidade cuja verdade o homem se esforça por obter no processo da história é simplesmente negada. Um resultado típico é a emergência de símbolos como "o final da história" e a "existência isolada" [*punktuelle Existenz*], em que a experiência de existência sem realidade está buscando em vão uma expressão. As consequências horrendas da negação da realidade à ordem social na era da ideologia são bem conhecidas de todos nós.

Empreguei o termo *grotesco*. O termo recomenda-se porque desde o século XIX o grotesco se tornou a forma literária mais apropriada para expressar os fenômenos resultantes da separação da linguagem e da realidade. O grande experimentador e também mestre desse gênero foi Flaubert. Em sua *Tentação de Santo Antônio* capturou os fenômenos de decadência intelectual no nível do espírito; em *Bouvard et Pecuchet*, capturou os fenômenos análogos no nível vulgar de uma farsa burguesa de lugares-comuns, introduzindo-se, então, à força no ambiente de classe média que permitirá a um Hitler tomar o poder. Se se quer examinar o crescendo da decadência até à catástrofe, tem-se apenas de justapor o *Dictionnaire des idées reçues* [Dicionário de ideias recebidas], de Flaubert, e as páginas de *Dritte Walpurgisnacht* [Terceira noite de Valpúrgis], de Karl Kraus, em que ele retrata Goebbels em termos de sua linguagem de lugares-comuns. Flaubert nos introduz

numa fase em que a linguagem ainda está em vias de perder sua ligação com a realidade e começa a tomar uma vida própria como lugar-comum. Com Kraus o processo chega a um estágio em que o lugar-comum insiste em tornar-se uma realidade; mas já que a realidade não pode ser produzida da não-realidade, em vez disso, um grotesco sangrento é produzido.[2] Entre as tentativas mais recentes de caracterizar o fenômeno do nacional-socialismo propriamente na forma do grotesco, gostaria de mencionar *Die Merowinger* [Os merovíngios], de Doderer, e *Biedermann und die Brandstifter* [O homem de bem e os incendiários], de Frisch. Em seu prólogo a *Biedermann*, Frisch oferece uma definição do problema do grotesco: "Só porque aconteceu, a tolice [*Blödsinn*] não merece nunca ser chamada destino." Doderer, com a mesma intenção que Frisch, também usa o termo *tolice* em seu *Merovíngios*.[3] Como resultado da perda da realidade, a ação humana se torna um fenômeno que não pode mais ser entendido em termos de categorias como "destino", que ainda têm um conteúdo de realidade. De fato, mesmo o termo *ação* não atinge o alvo, já que a ação no sentido da ética clássica encontra orientação na tensão existencial em direção ao fundamento, ao passo que a ação que não tem essa orientação se torna uma não-ação. O começo social de símbolos como "ativismo", "decisionismo", "terrorismo" e "comportamento" é sintomático da necessidade de encontrar expressões adequadas para a experiência de um comportamento imanente no mundo, falto de realidade, como se manifesta em suas variedades ativas e passivas. À medida que os acontecimentos políticos descem ao nível de "tolice" a-histórica, eles já não podem, na verdade, ser interpretados pelos símbolos que têm sua origem no centro de ordem na consciência e em sua exegese. Uma nova terminologia é exigida a fim de descrever adequadamente os fenômenos

---

[2] Gustave Flaubert, *Le Dictionnaire des idées reçues*, em *Oeuvres* [Obras], vol. 2, Paris, Pleiàde, sem data; Karl Kraus, *Die dritte Walpurgisnacht*. Munique, Kosel Verlag, 1955, pp. 41 e seguintes.

[3] Max Frisch, *Biedermann und die Brandstifter*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1958, p. 9; Heimito von Doderer, *Die Merowinger*. Munique, Biederstein, 1962, p. 363.

pneumopatológicos da "perda de realidade" – um termo que é preferível ao apropriado, mas impreciso, "tolice".

É impossível evitar que a exegese noética seja dogmatizada e mal compreendida como uma proposição acerca de coisas, mas é possível diferenciar o complexo de relações compactamente representadas pelo símbolo de *ousia* a ponto de que a análise ofereça tão poucos pontos de influência quanto possíveis para aqueles com inclinações dogmáticas. Tentemos, portanto, ir além no processo de diferenciação.

Gostaria de recordar a afirmação de Aristóteles de que a pergunta "O que é ser?" se transforma na pergunta "O que é *ousia?*", assim como meu comentário de que *ousia* diz respeito à realidade autoevidente e constrangedora de "coisas" encontradas na experiência primária. Discutamos, então, "realidade" e determinemos a variedade que este termo cobre. A realidade (a) não é uma coisa que confronta o homem, mas a realidade abrangente em que ele próprio é real pela participação nela; reais (b) são as "coisas" que podem ser discernidas na realidade abrangente – deuses, homens, e assim por diante; e real (c) é a participação de coisas umas nas outras dentro da realidade abrangente. Além disso, no caso do homem – se colocarmos de lado por um momento as questões da existência corporal – a participação toma a forma de consciência; portanto, podemos falar de consciência como o *sensorium* da participação humana. Das experiências, recordações, fantasmas e simbolizações de consciência são compostas as concepções de realidade, em que os termos de participação – i.e., as realidades de Deus e do mundo, de outros povos e do homem concretamente participante – encontram seu lugar. Entre as experiências de participação, finalmente, a experiência noética ocupa seu lugar especial por elucidar a tensão em direção ao fundamento divino não apenas como a estrutura de consciência, mas também como a tensão fundamental de toda realidade que não é o fundamento divino ela mesma. Em consequência, a concepção mítica de realidade, que opera com coisas intracósmicas como o fundamento último, tem de ser transformada numa concepção filosófica da ordem do ser.

Vamos agora tratar os problemas resultantes cada um a seu turno.

Mantendo a terminologia do parágrafo precedente, podemos formular a seguinte sentença: Dentro da realidade abrangente, uma realidade chamada homem se relaciona, experiencialmente e figurativamente, através da realidade de participação chamada consciência, com os termos de participação *qua* realidades. A ambiguidade do conceito de *ousia* de Aristóteles, que criticamos antes, parece retornar nesta sentença como a ambiguidade da "realidade". E isso não é apenas uma aparência – ela, na verdade, retorna como tal. O que, então, ganhamos? Poder-se-ia responder que essa sentença clarifica, por meio da diferenciação, por que a análise existencial pode expressar uma certa fase de seu processo apenas através de um símbolo ambíguo. O símbolo tem de ser ambíguo porque toda tentativa de limitá-lo a um ou outro significado não ambíguo destruiria a iluminação na estrutura de realidade que o filósofo ganhou dentro da realidade pela participação no processo. Esta iluminação se perderia se ele tivesse de tornar a realidade um objeto de conhecimento do ponto de vista de fora da realidade. Iluminação na realidade é iluminação da perspectiva do homem que participa da realidade. Entretanto, o termo *perspectiva* não deve ser entendido, ou, na verdade, mal compreendido, num sentido subjetivista, pois não há nenhuma multiplicidade de perspectivas, mas apenas a única perspectiva determinada pelo lugar do homem na realidade. Iluminação, como a realidade de consciência, determina os conteúdos de iluminações como a realidade da participação humana, como os termos de participação e como a realidade abrangente. Então, a exegese noética chega num sentido real ao ponto em que sua iluminação na realidade pode ser expressa adequadamente apenas através de um símbolo que se refere ambiguamente a todas as dimensões e aspectos da realidade – a mesma realidade em que a exegese se move num sentido real, ganhando suas iluminações da perspectiva empregada. Por ser a ambiguidade um requisito de iluminação noética, em vez do resultado de linguagem desmazelada, o símbolo,

embora linguisticamente ambíguo, é noeticamente não ambíguo. É não ambíguo à medida que é um símbolo de linguagem através do qual a realidade de exegese, evocando o símbolo, se torna transparente a si mesma. Como uma expressão da fase da exegese, o símbolo não se refere a uma realidade fora de si mesmo; ele próprio é a realidade. O símbolo aristotélico *ousia* não é, então, objetável por conta de sua ambiguidade *per se*, pois a ambiguidade é, de fato, prova da autoconfiança de Aristóteles em sua análise noética do problema. O símbolo é objetável apenas à medida que ele tende (a) a limitar a realidade aos termos de participação e (b) a sugerir, dentro deste significado limitado, o modo de ser, representado por coisas em existência espácio-temporal como o modelo de realidade. Essa tendência, por fim, leva à perda do contexto experiencial que (a) torna a ambiguidade linguística noeticamente não equívoca e (b) determina exaustivamente os conteúdos da ambiguidade perspectiva.

É óbvio que uma situação que é linguística e noeticamente tão complexa pode dar ensejo a uma série de más compreensões. Portanto, é aconselhável antecipar, por meio de esclarecimento, as duas más compreensões que foram histórica e praticamente as mais importantes.

(1) Quando contrastamos a concepção filosófica do ser com a concepção mítica da realidade, obviamente não desejamos implicar que foi a realidade que mudou, mas apenas nossa concepção dela. No contexto dessa afirmação, "realidade" se torna um tipo de constante dada, cuja estrutura é discernida "mais claramente" pelo filósofo do que pelo *philomytos*. Essa ideia tem um cerne sólido uma vez que há, na verdade, um diferencial de verdade entre a experiência compacto-cósmica e a experiência noético-diferenciadora; e é em relação a esse diferencial de verdade que a realidade aparece como uma constante. A ideia é mal compreendida, entretanto, se tomamos as concepções de realidade literalmente como "imagens" e esquecemos que tais "imagens" são simbolismos que ajudam os homens a expressar suas respectivas experiências de

participação. Tais imagens não são representações nem mais nem menos corretas de uma realidade existente como um dado que é independente da experiência de participação; elas são, de fato, expressões mais ou menos adequadas dessas experiências. Entretanto, a participação também é realidade, e o diferencial de verdade entre duas concepções da realidade é imanente à dimensão histórica da consciência. Desprezar a realidade da consciência terá as seguintes consequências: (a) os termos de conhecimento participatório se transformam em dados independentes de participação; (b) as concepções de realidade e o diferencial de verdade entre eles se transformam em acontecimentos no tempo do mundo (e, então, são esplendidamente adequados para servir como os conteúdos das histórias da filosofia); e (c) o homem participante se torna um sujeito de conhecimento para além da participação (e é então capaz de progredir alegremente da teologia para a metafísica e para a ciência positiva). Quando os símbolos se tornam destacados da experiência para cuja exegese foram criados, tornam-se imagens no sentido errado referido acima. Como resultado, emergem os fenômenos secundários de filosofia como, por exemplo, a manipulação dos símbolos noéticos como se eles fossem proposições, uma prática que chamamos metafísica; o descobrimento filosófico de verdades eternas ou a ideia de uma *philosophia perennis*, que surge no século XVI; e a briga entre os "ismos" acerca da correção de suas imagens.

(2) A realidade é constante em relação ao diferencial de verdade da consciência. A consciência, entretanto, é a realidade da participação humana, e esta realidade é caracterizada por uma "presença" da experiência que deixa para trás fases de graus mais baixos de verdade, relegando-as ao passado. Portanto, a realidade não é constante. Então, assim como a mutabilidade da realidade – que chamamos história – pode ser esquecida por causa da constância da realidade, também pode a constância da realidade ser esquecida por causa de sua mutabilidade experimentada. A experiência diferenciadora, seja noética, seja pneumática, pode ser tão intensa que o indivíduo que passa pela experiência se sente transformado num

novo homem. A nova imagem do mundo, resultante dessa experiência, pode ser mal compreendida como um novo mundo; o processo de transformação em si mesmo se transforma num dado estrutural de realidade que pode ser extrapolado no futuro. Nessa mutação, pela qual a mutabilidade experimentada na realidade de participação se transforma em imagens de uma realidade mutável que compreende os termos de participação, encontramos as raízes dos fenômenos de fé metastática: a ideia gradual de progresso infinito no tempo secular; as visões apocalípticas da catástrofe de um velho mundo e sua metástase em um novo, resultante da intervenção divina; as ideias revolucionárias de uma metástase manipulada pela ação humana, e assim por diante. Entretanto, já que a realidade não permanece constante, a despeito de sua mutabilidade dentro do reino da participação, as explosões metastáticas são seguidas pela desilusão: a redução social e a morte das crenças metastáticas; o retorno da exuberância metastática às necessidades da vida diária; a retirada dos crentes de um mundo teimosamente imutável num sectarismo subterrâneo; o "vestígio" de Isaías; o crescimento de comunidades pietistas que permanecem ao largo do alvoroço do mundo corrupto; as expectativas desapontadoras da *parousia*; os compromissos com o mundo; o declínio do *momentum* revolucionário que visa à conquista do mundo e à transformação, para baixo, até o nível da coexistência, e assim por diante.

A realidade da consciência não é inconsciente, mas se relaciona, através de imagens expressivas em vários níveis de luminosidade, à realidade, tanto à sua própria realidade de participação quanto aos termos de participação. Então as próprias concepções e imagens são realidade, a realidade da consciência, mas não são a realidade com que elas se relacionam conscientemente. A consciência é sempre consciência-de-algo. Imagens erradas, imaginárias ou intencionalmente falsas não poderiam surgir se a consciência não fosse um processo de relacionar-se com a realidade via imagens. Tocamos aqui

na origem de todos os fenômenos de objetificação na intencionalidade em direção aos objetos [*Gegenstandsförmlichkeit*] que é intrínseca à consciência.

O problema surge no começo da experiência noética e sua expressão. O caráter de consciência participante, marcada pela intencionalidade em direção aos objetos, torna-se o tema central da geração de filósofos em torno de 500 a.C. Parmênides iguala o pensar (*noein*) e o ser (*einai*) (B3). Heráclito dá ao termo *logos* o duplo sentido de discurso interpretativo e de realidade interpretada (B1). Uma tríade de ser-pensamento-símbolo é uma realidade autoidêntica e, ao mesmo tempo, é internamente diferenciada como ser, pensamento de ser, e expressão assim do ser como do pensamento. A consciência noética é a luminosidade em que o pensamento acerca da realidade encontra sua linguagem e se relaciona de novo em sua expressão linguística com a realidade. O entusiasmo da tensão recém-experimentada do homem em direção a seu fundamento e a vontade de conhecer acerca do fundamento divino, que ilumina dentro desta tensão como um "É!" (*esti*) constrangedor, no entanto, mistura muito do que deve ser distinguido – mais notavelmente a fronteira entre a realidade de participação e a realidade de seus termos. Mas é precisamente essa exuberância de Parmênides que também é característica do tratamento de Aristóteles da noese, embora, enquanto isso, Platão tivesse progredido muito mais na diferenciação da esfera da tensão erótica. É em Aristóteles que encontramos a seguinte afirmação: "O pensamento (*noûs*) pensa (*noei*) a si mesmo através da participação (*metalepsis*) no objeto do pensamento (*noeton*); pois ele (i.e., o pensamento, *noûs*) se torna o objeto do pensamento através do ser tocado (*thigganon*) e pensado (*noon*), de tal modo que o pensamento e o que é pensado sejam o mesmo. Pois o que é capaz de receber (*dektikon*) o objeto do pensamento, i.e., a realidade (*ousia*), é pensamento (*noûs*)." (*Met.* 1072b19-22). É verdade que a tensão existencial em Parmênides já é uma realidade tão diferenciada quanto é para Aristóteles. A jornada da noite para a luz e a tensão entre o desejo e o ser levado que Parmênides descreve no começo

de seu poema correspondem exatamente à análise existencial de Aristóteles na *Metafísica* I e II. E, no entanto, a vontade de Aristóteles de conhecer é tão exuberante que a consciência fica em perigo de criar para si mesma a realidade do fundamento – a realidade a que ela se relaciona através da participação e, portanto, via uma distância objetificadora. A fronteira entre a imagem e a realidade se torna borrada. Aristóteles de fato empurra sua concepção de participação no divino através do que é divino no homem ao ponto de declarar que a atividade (*energeia)* da participação – que o homem, amarrado à existência corporal no tempo, atinge apenas em momentos raros como a mais alta alegria – é a bênção eterna da realidade de Deus. Não é acidente que devamos encontrar essa citação de Aristóteles na especulação gnóstico-dialética de Hegel, como o *grand finale* da *Enciclopédia*. A ocasião em que a noese clássica tematiza a intencionalidade da consciência é, então, simultaneamente a ocasião para a construção de uma imagem que diz mais acerca da realidade do fundamento divino do que uma exegese estrita da tensão existencial permitiria.

A intencionalidade da consciência em direção aos objetos não levaria em si mesma a imagens falaciosas da realidade se a participação do homem fosse automática, produzindo na consciência imagens corretas da realidade e nada além disso. A consciência, entretanto, tem uma dimensão de liberdade quando desenha suas imagens de realidade. Nesta dimensão encontram-se fenômenos tão disparatados como a liberdade mitopoética, a criação artística, a especulação gnóstica e alquímica, as visões de mundo privadas da burguesia liberal, e construções de sistemas ideológicos. Dentro dessa larga variedade de problemas estamos aqui diretamente preocupados apenas com a possibilidade da separação da forma e dos conteúdos de realidade, pois é nesta separação que se originam os fenômenos da perda da realidade.

Da ansiedade conhecedora de ignorância, através do conhecimento que deseja e da pergunta que conhece, o homem

pode aproximar-se de uma consciência ótima de sua tensão existencial em direção ao fundamento e, assim, a uma compreensão da estrutura [*Sachstruktur*] de sua consciência. No entanto, o homem é livre ou para empenhar-se nesse esforço com uma dose moderada de interesse, para contentar-se com resultados parciais, para aceitar falsidade como verdade, ou para recusar qualquer envolvimento e mesmo para resistir a isso, sem cessar, por tudo isso, de ser um homem participante e, como tal, ser dotado de consciência. Existem pessoas condescendentes do tipo do casal pequeno-burguês descrito por Doderer em seu *Merovíngios*: "Pertenciam à massa das pessoas despreocupadas sem nenhuma história, dotadas do bem-estar de terem nascido ateus, cuja conduta não é necessariamente a dos ímpios, e que são, na maior parte dos casos, também frequentadores de igrejas."[4] Elas também são humanas, têm consciência, desenham imagens de realidade - mesmo se estas são tão despreocupadas como seus criadores. A consciência humana - estabeleçamos de uma vez por todas este ponto - tem realidade na forma de participação e na estrutura de *ratio*, mesmo quando a tensão existencial é baixa e o conteúdo de realidade de consciência é similarmente limitado. Por *realidade* queremos dizer neste contexto a perspectiva previamente esboçada que é determinada pelo lugar do homem na realidade. Esta perspectiva é uma forma de realidade [*Realitätsform*] projetada por imagens, a despeito de se o conteúdo de realidade é rico ou pobre, se é compactamente opaco ou claramente diferenciado, se vem da experiência da revolta do homem contra o fundamento, ou vem das veleidades da vida instintiva. Sempre que o desejo de conhecimento é suficientemente intenso para criar imagens relativamente abrangentes da realidade, ocorre um preenchimento da forma perspectiva da realidade.

Essa relação entre as imagens e a forma de realidade existe de fato, como foi implicitamente estabelecido em situações em que são inevitáveis comparações. Tais situações se

---

[4] Doderer, *Merowinger*, p. 353.

tornam às vezes causa de vexame, como quando, por exemplo, os cristãos descobrem paralelos pagãos em suas próprias verdades de fé e de seus cultos. Em outros casos, esses descobrimentos são gratificantes, como quando intérpretes secularistas de textos do Corão acham que é possível diminuir a importância de Cristo por uma emergência anterior da figura de um "mestre do que é certo". Outras vezes, essas comparações envolvem um aparato erudito de difusão cultural, como quando imagens surpreendentemente similares aparecem em esferas civilizacionais diferentes. Algumas vezes o acume psicológico surge em cena, como quando esses paralelos são explicados por meio de arquétipos do inconsciente coletivo.

Como podemos julgar por esses exemplos, esta iluminação – de que esses desenhos de imagem projetam uma forma de realidade – não é sem importância para a economia da ciência porque elimina o elemento de surpresa e apresenta explanações teoréticas ocasionais supérfluas desses paralelos. Além disso, essa iluminação apresenta regras gerais para a investigação dos desenhos de imagens, e.g., as imagens da realidade têm de ser examinadas com um olho em direção à forma de realidade que elas projetam; uma vez que o padrão principal da forma projetada de realidade se tornou claro, o conteúdo de realidade tem de ser examinado para que preencha as várias partes da forma de realidade. Concepções de realidade que se apresentam como sistemas têm de ser freadas por truques intelectuais calculados para fechar a forma não sistemática de realidade num sistema. Tem-se de estar particularmente alerta às exigências dos aderentes de um sistema de que a aceitação de suas premissas é uma condição necessária para a compreensão do sistema. De fato, os sistemas podem ser entendidos apenas pelas interpretações "de fora", i.e., as interpretações têm de tomar como ponto de partida a forma projetada de realidade. Quando, por outro lado, a investigação lida com uma sociedade cosmológica que expressa sua experiência compacta de realidade por mitos, esses mitos, lidando com diferentes áreas da realidade, têm de ser cuidadosamente colecionados e

ordenados antes de fazermos uma ideia minimamente correta da imagem de realidade da sociedade respectiva, pois um único mito nunca é mais do que um fragmento de um todo.

Finalmente, essa iluminação torna possível formular mais precisamente o problema da perda da realidade: não há nenhuma outra realidade senão a que experimentamos. Quando uma pessoa se recusa a viver na tensão existencial em direção ao fundamento, ou se ela se rebela contra o fundamento, recusando-se a participar na realidade e, assim, a experimentar sua própria realidade como homem, não é o "mundo" que é mudado por isso; ao invés, é ela que perde contato com a realidade e sofre uma perda de conteúdo de realidade em relação a sua própria pessoa. No entanto, a esse respeito ela não cessa de ser homem; e já que sua consciência continua a projetar uma forma de realidade, ela gerará imagens substitutas de realidade, a fim de obter ordem e direção para sua existência e ações no mundo. Em consequência, ela vive numa "segunda realidade", como este fenômeno é chamado desde *Der Mann ohne Eigenschaften* [O homem sem qualidades], de Musil. As imagens substitutas podem desenhar seus próprios conteúdos de realidade de várias fontes, sendo as mais importantes a luxúria de riqueza, poder ou sexo, assim como a *superbia vitae*, colocando o Ego autônomo no lugar do fundamento do ser. A perda de realidade leva a distúrbios pneumopatológicos na ordem existencial da pessoa respectiva, e se a vida na "segunda realidade" se torna socialmente dominante, seguem-se grandes distúrbios na ordem social com os quais estamos bem familiarizados.

A perda da realidade em nosso tempo manifesta-se não apenas na revolução desafiadora, propaganda barulhenta, execuções sangrentas, gozo complacente ou aceitação apática. A perda é também experimentada e sofrida como tal. Com a percepção do sofrimento de uma vida ensombrada, entretanto, as profundezas da torção das palavras, a *periagoge*, são alcançadas e a ascensão da caverna para a luz pode começar. Nossa era é caracterizada não apenas pelos extremos da perda

de realidade, mas também pelos esforços de preencher a forma da realidade uma vez mais com a realidade da tensão existencial. As indicações – e mais do que apenas as indicações – deste movimento são as iluminações na natureza da segunda realidade, na natureza grotesca e na tolice dos tempos, na fraude dos sistemas e na trapaça intelectual, no caráter *Ersatz* das imagens do abandono da realidade, e em sua origem na recusa de aperceber a realidade. Acrescentemos à lista uma referência a Albert Camus, cuja obra é um protótipo da catarse existencial em nossa era. *O mito de Sísifo* (1942) é ainda governado pela experiência da absurdidade da existência que provém da proximidade da psicologia do revolucionário de Dostoievski. O suicídio aparece como a única resposta possível à absurdidade. Em *O homem revoltado* (1951) Camus domina a segunda fase da ascensão, quando aceita que a incerteza concernente ao significado da existência tem de ser suportada como o ônus da existência, e quando ele procura manter a tensão livre de realidades substitutas dogmáticas, sejam elas de variedade teológica, metafísica ou ideológica. A terceira fase desse progresso meditativo, do qual ele esperava ganhar a liberdade para criar – "Après *L'Homme révolté*, la création en liberté" [Depois de *O homem revoltado*, criação em liberdade][5] – foi interrompida por sua morte prematura. Mais do que uma formulação, entretanto, revela o escopo para o qual ele se estava movendo. Nas páginas conclusivas de sua obra sobre a revolta, ele elucida meditativamente seu caráter com uma claridade em cuja intensidade a revolta entra em colapso: o homem revoltado não pode lidar com a ordem de sua vida e, portanto, troca a presença de vida pelo sonho do futuro. Esses homens "désespèrent de la liberté des personnes et rêvent d'une étrange liberté de l'espèce; refusent la mort solitaire, et appellent immortalité une prodigieuse agonie

---

[5] Albert Camus, *Carnets* [Cadernos]. Paris, Gallimard, 1964, 2: p. 324 e seguintes. [Para uma consideração mais profunda da reconquista catártica de Camus da ordem e de outros esforços paralelos por Dostoievski, Soljenitzin e Voegelin, ver David Walsh, *After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom* [Depois da ideologia: reconquistando os fundamentos espirituais da liberdade]. São Francisco, HarperSanFrancisco, 1990. - N. E.]

collective. Ils ne croient plus à ce qui est, au monde et à l'homme vivant; le secret de l'Europe est qu'elle n'aime plus la vie" [Esses homens desesperam da liberdade pessoal e sonham com uma liberdade estranha das espécies; rejeitam a morte solitária e dão o nome de imortalidade à vasta agonia coletiva. Já não acreditam no que existe no mundo e no homem vivente; o segredo da Europa é que ela já não ama a vida]. O lugar do homem que vive no aqui e agora da tensão em direção ao fundamento é tomado por um Ego sem um presente, arrogando a si mesmo o poder sobre a vida e a morte de seus seres humanos próximos sob o pretexto de justiça e política. "Faute de mieux, ils se sont divinisés et leur malheur a commencé: ces dieux ont les yeux crevés" [Por falta de algo melhor para fazer, eles se deificam e seus azares começam; esses deuses têm seus olhos arrancados]. A visão de uma cura: a revolta chegou a seu "midi de la pensée" [meridiano do pensamento] – os homens negam a si mesmos o direito de se tornarem deuses e, então, abandonam o poder ilimitado de infligir morte. A nova regra de ética, a única "qui soit originale aujourd'hui': apprendre à vivre et à mourir, et, pour être homme, refuser d'être dieu" [que é original hoje: aprender a viver e a morrer, e, a fim de ser um homem, recusar-se a ser um deus].[6] Em outras palavras, o assassinato de Deus, que se tornou a preocupação do intelectual europeu desde Marquês de Sade a Hegel e Nietzsche, e que logicamente levou à morte do homem, é revertido.

Uma nota nos *Carnets*, de Camus, datando do mesmo período, torna claro que sua autoanálise tinha ido para além da formulação de *L'Homme révolté*: "Non pas la morale mais l'accomplissement. Et il n'y a pas d'autre accomplissement que celui de l'amour, c'est-à-dire du renoncement à soi-mème et de la mort au monde. Aller jusqu'au bout. *Disparaître*. Se dissoudre dans l'amour. Ce sera la force de l'amour qui créera alors et non plus moi. S'abîmer. Se démembrer. S'anéantir dans l'accomplissement et la passion de la vérité" [Não a

---

[6] Albert Camus, *L'Homme révolté* [O homem revoltado]. Paris, Gallimard, 1951, pp. 376 e seguintes. [Camus, *The Rebel* [O rebelde], trad. Anthony Bower. Nova York, Vintage, 1956, pp. 305-6. - N. E.]

moralidade, mas a efetivação. E não há nenhuma efetivação que não seja o amor, significando a renúncia do eu e o morrer para o mundo. Ir até o fim. *Desaparecer*. Dissolver-se no amor. Será então o poder do amor que criará, não eu. Perder-se. Desmembrar-se. Obliterar-se na efetivação e na paixão da verdade].[7] Parece ter sido mais difícil – e isso é compreensível a quem quer que conheça o ambiente de terror intelectual – encontrar a coragem necessária para as consequências teoréticas dessa nova iluminação obtida através do amor. Cito uma passagem tocante de *L'Homme révolté*: "L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine" [A análise da revolta dá ensejo ao menos à suspeição de que há uma natureza humana, como acreditaram os gregos, e contrariamente aos postulados do pensamento contemporâneo].[8] Se não se tomar "natureza humana" nesta sentença como significando pedaços de informações acerca da essência do homem, como os livros-textos de filosofia normalmente oferecem, mas se se interpretar como uma vida ativa ordenada por uma tensão amorosa em direção ao fundamento divino, uma tensão em que o eu autônomo se dissolve, tem-se de estar na posição de entender propriamente a direção do progresso de Camus. É notável quão bem jovens compreendem Camus, tomando-o como um modelo e guia na análise da existência que hoje em dia todo mundo que, em oposição aos tempos, procura reconquistar sua realidade como homem tem de empreender. Em mais de uma universidade americana, tive ocasião de observar que para muitos estudantes a imitação das meditações de Camus mostrou o caminho da catarse. Eles sentiam que essa era a chave para a liberação das pressões intelectuais exercidas, de acordo com seus antecedentes respectivos, por ideólogos esquerdistas, ou os neotomistas, ou os teólogos existencialistas. O impacto da obra de Camus parece provir da inexorabilidade de seu esforço de atingir a pureza, ao purgar-se de realidades substitutivas.

---

[7] Camus, *Carnets*, 2: pp. 309 e seguintes.

[8] Camus, *L'Homme révolté*, p. 28 [*The Rebel*, p. 16].

A análise poderia tomar a noese clássica como seu ponto de partida e seguir seu caminho para as iluminações nas três dimensões (a) da estrutura de consciência, que chamamos *ratio*, (b) da luminosidade da consciência e (c) do diferencial de verdade histórico. Não obstante, nesse ponto nossa análise teve de ir além de Aristóteles, a fim de acomodar os problemas adicionais (d) da perspectividade da realidade, (e) da intencionalidade da consciência em direção à realidade, e (f) da forma de realidade como pretendida pela consciência, assim como os problemas do conteúdo e da perda de realidade. As duas fases separadas da análise de consciência se tornaram necessárias por causa da transformação histórica da situação noética como ela evolveu da Antiguidade para a modernidade. A noese clássica esforçou-se por diferenciar a consciência como o centro da ordem do homem, como oposta à experiência cósmica primária e ao simbolismo compacto do mito. A noese moderna faz esforços para restabelecer a consciência como oposta ao dogmatismo falto de realidade. Os dois esforços são fases no *continuum* histórico da consciência, à medida que (1) o status incompleto da noese clássica ofereceu pontos de partida para o desenvolvimento do dogmatismo pós-clássico que opomos hoje e (2) podemos tirar a nós mesmos da miséria do dogmatismo apenas se tomarmos ainda uma vez a noese clássica como uma tentativa de resolver os problemas que ela deixou inconcluídos. Formulemos, então, este problema inconcluído como ele se apresenta para nós, pois nosso esforço é chegar a uma conclusão.

A tentativa noética clássica foi essencialmente bem-sucedida, mas não atingiu a finalidade requerida devidamente por seus próprios começos. A experiência noética levou ao racha do cosmos da primeira experiência, que estava cheia de deuses, num mundo desdivinizado e no fundamento divino do ser. Durante o mesmo processo, e por causa dele, a consciência humana vem à tona como a realidade de experiência e a fonte das concepções e imagens da realidade. A iluminação da experiência noética abrange, então, ao mesmo tempo, dois reinos de realidade, o da consciência e o dos termos de participação

noética. Esses dois reinos podem ser distinguidos um do outro como tais, mas são combinados na realidade da experiência noética na verdade única da perspectividade da realidade. As dificuldades surgem do "ao mesmo tempo". Pois de um lado a consciência do fundamento não pode atingir claridade ótima de iluminação em seu logos sem conseguir iluminações nos termos de participação e em sua relação mútua – iluminações que fazem a imagem mítica [*Mythenbild*] da realidade mudar-se em imagem filosófica de ser [*Seinsbild*]. Por outro lado, há um perigo de que a nova verdade concernente aos termos possa transformar-se em "proposições" acerca de uma realidade supostamente independente da perspectiva da experiência noética. Essas proposições, a seu turno, induziriam asserções alternativas, não motivadas por experiência noética, concernentes à mesma realidade supostamente una. Entretanto, se as proposições acerca dos termos do conhecimento participatório noético, i.e., acerca do homem, seu fundamento divino e o mundo, se tornam separadas da perspectividade da realidade da experiência noética, elas não somente se tornam proposições falsas acerca dos termos, mas destroem simultaneamente a tensão existencial da consciência e, assim, o centro da ordem humana. Os fenômenos de perda de realidade e de desordem espiritual são as consequências de tais desenvolvimentos. Na noese clássica, durante o processo de tornar-se afastada do mito, a verdade da perspectividade da realidade era tão autoevidente que o problema esboçado aqui não se tornava temático. Especulações acerca do *noûs* e da *ousia* ofereceram pontos de entrada para o dogmatismo pós-clássico, não porque elas se distanciavam da experiência noética, perdendo assim a realidade, mas por causa da análise do desejo de conhecimento imediatamente desenvolvido para o conhecimento do homem e do próprio fundamento divino. Os reinos de realidade de participação e de seus termos não foram adequadamente distinguidos um do outro, nem sua conexão adequadamente explicada. Então, simplesmente porque a própria experiência como uma realidade ordenadora do homem não se tinha tornado um tema central, foi possível esquecer a experiência

noética por trás dos símbolos filosóficos que ela tinha produzido, para ganhar expressão, enquanto esses símbolos eram recrutados para o serviço como instrumentos de jogos intelectuais no contexto de conteúdos completamente diversos de realidade. Incumbe, portanto, a nós assegurar no devido tempo a realidade e a função da experiência pela explicação da conexão entre o simbolismo que se relaciona com os termos de participação e a própria experiência.

III. Índices linguísticos e conceitos-tipos

A consciência é realidade, mas não é uma das realidades que a experiência primária cósmica distingue como tal dentro da realidade abrangente. A consciência é a experiência de participação, ou seja, da participação do homem em seu fundamento de ser. Na luminosidade ótima da experiência noética, a consciência é, consequentemente, o conhecimento de uma relação entre coisas da experiência primária; é um conhecimento de ordem, no sentido pregnante, concernente à realidade. O conhecimento noético da relação entre as coisas da experiência primária, entretanto, não é do tipo que apresentaria as coisas objetivamente, cuja relação mútua apreendemos "de fora", na maneira que as ciências naturais analisam relações entre os dados da percepção sensória "de fora", mas, ao contrário, uma experiência da relação "de dentro". Esta relação é experimentada através da realidade do viver dentro. Entretanto, já que as "coisas", neste caso, o homem, não cessam de ser o que são quando vivem dentro, o viver dentro do relacionamento também pertence à realidade objetiva da própria coisa. Mas há mais: já que o relacionamento é participação no fundamento do ser, este fundamento, à medida que pode ser experimentado através da participação, se estende para a realidade do homem. Quando nos movemos meditativamente nesse relacionamento e expressamos nossos movimentos ali por meio da linguagem, também nos referimos às realidades que participam uma na

outra e expressamos nelas a iluminação que estamos ganhando. O conhecimento da participação torna-se, então, o conhecimento do homem e de seu fundamento.

Não é necessário para nosso propósito continuar essa meditação. O que foi dito até agora deve bastar para esclarecer o que é significado pelo termo *realidade não objetiva*, empregado antes. Embora sejamos compelidos a falar em termos de objetos por causa da intencionalidade da consciência, os termos linguísticos empregados não têm o caráter de conceitos ou de definições que se refiram a coisas. Não têm significado fora do movimento no reino da realidade de participação. A fim de evitar más compreensões é recomendável chamá-los índices linguísticos do movimento meditativo. Os termos que usamos em nossa análise são exemplos de tais índices linguísticos: *a consciência do fundamento, a abertura para o fundamento, as tensões existenciais em direção ao fundamento, os polos de tensões, participação, termos de participação, "de dentro", "de fora", realidade, perspectividade de realidade*, e assim por diante. A classe desses índices também inclui certos termos que têm um papel crucial como "conceitos" nas discussões dos intelectuais vulgares. Então, por exemplo, nem um mundo imanente, nem um ser transcendente "existe" como uma entidade. Em vez disso, os termos *imanente* e *transcendente* são índices que assinamos para os reinos de realidade da experiência primária, quando a experiência noética dissocia o cosmos em coisas existentes e o fundamento divino do ser delas.

Esses dois índices se tornam correlatos no movimento meditativo; não designam "coisas" cuja "existência" poderia ser disputada, mas designam a ordem relacional [*Ordnungsrelation*] entre os reinos divino e não divino de realidade, que, à luz da experiência noética, é reconhecida como "verdade". Além disso, o termo *homem* também pertence a esses índices, à medida que por *homem* significamos o polo imanente da tensão existencial em direção ao fundamento. Por essa razão não existem nenhumas "antropologias filosóficas" como meio

de entender o homem "corretamente" como um ser imanente do mundo. Pois a própria "filosofia" é outro índice linguístico do movimento meditativo em direção ao fundamento, de tal modo que falar do homem filosoficamente significa entendê-lo como uma realidade que, em participação, transcende em direção ao fundamento. Temos experiências de um "abandono de realidade" e "alienação", mas não temos experiência de um homem que não tenha a forma de realidade de uma consciência transcendental. As antropologias transcendentais que constroem o homem como um ser não transcendente, imanente do mundo, pertencem, então, à classe de descarrilamentos dogmáticos, através dos quais são criadas "segundas realidades".

Os símbolos de noese são índices linguísticos de um movimento de participação. Sua função primária é iluminar este próprio movimento, mas não podem iluminá-lo sem expressar simultaneamente iluminações nas realidades participantes. Aqui o movimento está acontecendo no reino do "Entremeio", a *metaxo* de Platão, que não é um espaço vazio entre os objetos imanentes e transcendentes, mas um reino onde a realidade divina e a humana se comprometem em participação mútua. Em oposição à experiência cósmica primária, a experiência noética apresenta a tensão em direção ao fundamento do ser consciente pela diferenciação, abrindo-o, assim, como o cerne de toda busca das origens da ordem. Em razão disso, as características da iluminação noética devem ser identificadas como se segue: a experiência noética não produz conhecimento de uma realidade até agora desconhecida, mas torna possível uma iluminação diferenciada na realidade que até agora foi experimentada compactamente. Além disso, essa nova iluminação não aumenta quantitativamente nosso conhecimento acerca de objetos que permanecem imutáveis em si mesmos, mas introduz uma mudança no modo de conhecimento. Finalmente, essa transformação cria mudanças no reino da realidade de participação. As iluminações oferecidas pela noese concernentes às realidades de Deus, do homem e do mundo surgem de um evento no fluxo de participação;

elas não podem ser transformadas numa "verdade" que é independente desse evento. O evento, entretanto, é a inteligibilidade emergente da própria participação, é o evento na história do ser através do qual o logos da participação atinge a luminosidade de consciência.

Essa caracterização de iluminação noética demanda os seguintes corolários:

(1) A experiência noética leva a uma mudança no modo de conhecimento à medida que (a) ela faz transparente a estrutura [*Sachstruktur*] de consciência que chamamos *ratio* e (b) oferece com isso critérios racionais para uma simbolização correta dos termos de participação, i.e., do homem e do fundamento divino do ser. Em contraste com as verdades de participação não noética, a verdade da noese tem o caráter de racionalidade e de ciência. Esta afirmação não pretende abrir um debate sobre o que seja ciência, nem deve levar a uma discussão sobre se os índices noéticos são justificados em reclamar o título de ciência. Em vez disso, estabelece o fato histórico de que a noese platônico-aristotélica desenvolveu os índices "ciência" (*episteme*) e "teoria" (*theoria*) a fim de expressar o caráter de seu modo de conhecimento e de distingui-lo dos modos não noéticos de conhecimento, chamados *doxai*, crenças e opiniões. O status de ciência não é determinado pelo mistério de uma definição preexistente, mas a ciência descobre-se a si mesma como o conhecimento da estrutura da realidade, quando no curso da história a consciência e sua *ratio* atingem autoiluminação. De particular interesse é que a palavra "mundo" também é um índice de consciência, e que a noese foi a primeira a deixar aberta a estrutura autônoma do mundo para a investigação científica, pois removeu criticamente hipotecas míticas, revelatórias e ideológicas acerca da verdade. A ciência natural moderna, tendo-se livrado mais ou menos completamente de tais hipotecas, é ciência não porque a reconheçamos como tal por força de convenção, mas porque os métodos que ela usa para investigar a estrutura do mundo são compatíveis com a *ratio* da noese. Entretanto,

essa relação entre a medida e o medido, de acordo com a qual o status científico de uma empresa tem de ser avaliado em relação à *ratio* da noese não é reversível. Então, por exemplo, a suposição popular de que a ciência natural matemática é o modelo de ciência *par excellence*, e que uma operação que não use seus métodos não pode ser caracterizada como científica, não é nem uma proposição de ciência natural, nem de nenhuma ciência, mas meramente um dogma ideológico, desenvolvendo-se na esfera do cientificismo.

(2) O reino da realidade de participação é o reino de mudanças no ser, um reino que chamamos história. No reinado dessas mudanças, a experiência noética é o evento através do qual a história de participação se torna consciente de si mesma como tal. Assim como o novo modo de conhecimento introduzido pela noese liberta radicalmente o "mundo" para a investigação de sua estrutura autônoma [*Eigenstruktur*], também indexa a "história" como um campo de estrutura racional. Pois quando a consciência ganha iluminação na *ratio* como sua estrutura [*Sachstruktur*], ela revela todas as experiências, mesmo as experiências não noéticas, como tentativas de obter verdadeira iluminação na tensão existencial em direção ao fundamento. Quando a *ratio*, tendo obtido consciência, torna possível tanto identificar o grau de racionalidade de outras verdades quanto avaliá-las criticamente, a história, até então apenas imperfeitamente transparente, se torna radicalmente transparente a sua *ratio*. A fim de ir ao encontro das exigências das novas tarefas determinadas pela nova condição de conhecimento, conceitos-tipos [*Typenbegriffe*] são formulados do tipo referido no curso de nossa análise. Posso referir-me à tipificação de Platão do campo da história por meio de tipos como *daimonios aner*, *thnetos* e *amathes*, e, além disso, aos conceitos *philodoxos* e *sophistes*, de Platão, e aos de Aristóteles, *philosophos* e *philomythos*. Finalmente, devemos recordar alguns conceitos-tipos mais modernos, como "experiências compacta e diferenciada", "a experiência cósmica primária", as "experiências noéticas e revelatórias de transcendência", a "*parekbasis* ou descarrilamento no dogmatismo", as "experiências

metastática, apocalíptica e gnóstica", as "experiências revolucionárias", e assim por diante.

(3) É recomendável chamar os símbolos acima listados "conceitos" a fim de distingui-los dos índices de exegese, em que o movimento noético de participação se torna linguisticamente transparente a si mesmo, e, assim, comunicável. Mesmo que os conceitos-tipos possam ser desenvolvidos apenas em consequência dessa exegese, eles não interpretam a própria experiência noética, mas se referem aos fenômenos para além de seu escopo. Uma vez mais encontramos aqui o problema que nos encarou no começo desta análise – ou seja, o problema de que a interpretação noética força todas as outras interpretações de ordem ao papel de "objetos". Em contraste com nosso tratamento anterior do problema, entretanto, estamos agora numa posição de distinguir mais precisamente os vários significados do termo *objeto* que surgem na discussão dessa tensão dentro da realidade política. O primeiro significado de *objeto* é dado pela realidade da consciência e de sua intencionalidade. O segundo significado deriva da dimensão histórica da consciência em que o desejo de conhecimento avança e abandona verdades antiquadas, reduzindo-as a "objetos" do passado. Entretanto, a dimensão temporal do diferencial de verdade, em que a história se constitui, é imanente à consciência de um indivíduo concreto. Então, a segunda camada de significado não é suficiente para cobrir abrangentemente os fenômenos referidos pelos conceitos-tipos. Enquanto esses conceitos se referem de fato a fenômenos pertencentes ao diferencial de verdade histórica de consciência, eles se referem a eles como fenômenos que estão dispersos na consciência de uma grande quantidade de pessoas. A terceira camada do significado de *objeto*, que devemos acrescentar agora, é dada pela distribuição da consciência entre uma grande quantidade de pessoas com existência corporal discreta. Os fenômenos de experiência que apreendemos por meio de conceitos-tipos podem, então, ser caracterizados como se segue: esses fenômenos pertencem ao reinado não objetivo de participação, mas não pertencem à realidade da consciência noética que

interpreta a si mesma em termos de sua intencionalidade. Embora esses fenômenos não pertençam às coisas do mundo espácio-temporal, eles estão ligados a esse mundo, porque são experiências de pessoas em existência espácio-temporal. A qualidade "objetiva" peculiar dos fenômenos, sua distância específica da consciência noética que os apercebe como se fossem objetos, provém do fato de que a consciência não é *intellectus unus*, i.e., não é uma consciência cósmica, divina ou genericamente humana, mas a consciência discreta de indivíduos concretos.

(4) A fim de evitar más compreensões, deve-se notar ainda que embora a consciência exista como uma realidade discreta, o campo da história não se dissolve num campo de indivíduos que têm todos sua própria consciência privada, cada um para si mesmo, em conformidade com o conceito clássico de *idiotes*. De fato, a consciência é a tensão existencial em direção ao fundamento, e o fundamento é para todos os homens o fundamento único e exclusivo do ser. A história se torna um campo estruturalmente inteligível de realidade em virtude da presença de um único fundamento em que todos os homens participam, não importando quão diferentes sejam suas respectivas experiências de participação. A estrutura desse campo é a da realidade. Não pode ser dissolvida "psicologicamente" em opiniões, visões, intuições, "projeções", "valores legitimantes [*legitimierende Wertvorstellungen*]", e similares de indivíduos particulares. Finalmente, note-se que toda construção de história como o desenrolar de *uma* consciência – seja ela uma consciência genericamente humana, divina ou histórica, ou uma "mente absoluta" – é incompatível com a realidade discreta da consciência. Construções dialéticas de um "significado" da história, empregando este ou outros truques similares para construir um sistema, são noeticamente sem sentido, embora tenham sentido como símbolos no contexto experiencial da *libido dominandi*. Já que somos reais como humanos, e não como consciências sem corpos, o campo da história não tem nenhum outro sentido para nosso conhecimento humano, exceto o que podemos reconhecer através

da *ratio* da noese e através do desenvolvimento dos conceitos-tipos que se referem aos fenômenos de participação. Se tentarmos transcender nossa própria transcendência em direção ao fundamento e suplantar nosso conhecimento perspectivo da realidade em um esforço de possuir a realidade por meio de um conhecimento absoluto, descarrilamos no gnosticismo.

(5) As passagens precedentes concentraram-se na análise de "objetividade" dentro da dimensão da história. Cada uma das três camadas de significado que passamos a distinguir é adicionalmente onerada com os problemas [*Sachproblematik*] da tensão existencial e de seus termos. Pois a consciência é um reino da realidade em que a realidade divina e a humana participam uma na outra sem se fundir em uma. Em consequência, a consciência se refere às realidades participantes – os polos da tensão – em termos de sua intencionalidade em direção a objetos. Já se disse o bastante acerca das possíveis más compreensões que surgem da objetificação dos polos em coisas, acerca dos quais proposições poderiam ser formuladas independentemente da tensão de participação. Neste ponto tudo o que é necessário é esclarecer, por meio de exemplos, a interpenetração mútua de duas dimensões de "objetividade", i.e., das dimensões histórica e estrutural [*Sachstrukture*], no desenvolvimento dos conceitos-tipos. Para a interpenetração dessas duas dimensões (a) dentro do reino da realidade da exegese noética, vamos relembrar a análise de Aristóteles, em que a busca pela verdade dos reinos de realidade, da *ousiai*, ganhou tal *momentum* que sua exegese da experiência noética foi rebaixada para um "prelúdio" à questão principal, i.e., à verdade do fundamento divino e da relação do homem com o fundamento. Foi a incompletude da exegese da experiência noética que preparou o caminho para a dogmatização. O interesse na verdade do fundamento foi ainda mais impressionante (b) na crítica de Aristóteles às séries etiológicas que, diante de seu próprio conhecimento participatório, estavam prestes a ser rebaixadas como inverdade do passado. De novo o problema da objetividade do fundamento se intromete aqui, e tão fortemente, que a crítica de uma verdade do passado

como mentira pôde aparecer como um assunto de argumento lógico, causando as duas experiências diferentes de participação que motivaram os dois simbolismos opostos a se evanescerem da vista. Finalmente, quanto à interpenetração das duas dimensões de objetividade (c) na camada de significado de consciência discreta, refiro-me apenas brevemente às polêmicas de nosso tempo em que os aderentes de diferentes dogmatismos culpam uns aos outros pela mentira de suas diferentes verdades, sem prestar atenção às experiências motivadoras, ou mesmo sem ter sequer ouvido falar do problema de experiências.

(6) Poder-se-iam citar outros exemplos em que a realidade da experiência e a verdade das realidades a que a experiência se refere são balanceadas de maneira mais imparcial. Por exemplo, no caso de Aristóteles, poder-se-ia recordar sua compreensão da experiência do *philomythos*, em vez de sua crítica das séries etiológicas. Ainda assim, os casos em que o interesse na verdade dos termos de participação predomina são de algum valor para mim porque representam – sem obscurecer o problema da objetividade, que está aqui em questão – a forma dominante de formação de conceito-tipo na luta pela verdade na realidade política. Então, apontam para um problema que foi repetidamente tocado, mas ainda não formulado com a necessária profundidade: a formação de "conceitos-tipos" de verdades rivais no processo da história não é o privilégio exclusivo da noese. Na introdução ao artigo notamos que a noese não estava sozinha no forçar as interpretações não noéticas ao papel de objetos, mas que o processo poderia também ser revertido. Todo simbolismo expressando uma experiência pode vir a servir como uma base em que se classifiquem outras verdades – incluindo o grotesco da "suspeição geral de ideologia" [*allgemeiner Ideologieverdacht*] – porque a consciência tem intencionalidade e uma forma de realidade mesmo que no caso dado a perspectiva de realidade usada não seja adequadamente diferenciada, ou o conteúdo de realidade da consciência seja defeituoso. Os fenômenos de história são tipificados dentro de uma forma de realidade pretendida pela

consciência, mesmo que a história, como uma dimensão real de participação, não tenha atingido a luminosidade da consciência. Temos, portanto, de distinguir entre tipos noéticos e não noéticos e podemos falar de conceitos-tipos no sentido estrito apenas onde o fenômeno histórico de participação tenha sido abrangentemente tipificado. E a fim de conseguir essa abrangência, precisa-se, além dos símbolos, das experiências para cuja expressão esses símbolos foram criados em primeiro lugar. Pois a história é a história da participação, e os símbolos que se referem aos termos de participação são índices de experiência. Quando esses índices são transformados em objetos autônomos da história, o resultado é a *parekbasis* da doxografia, também conhecida como "história das ideias".

IV. Tensões na realidade do conhecimento

A exegese noética traz o logos de participação à luminosidade da consciência ao interpretar a experiência noética da participação. Portanto, o conhecimento noético não é um conhecimento abstrato composto de uma coleção de exemplos de participação que foram examinados por características gerais. Em vez disso, é um conhecimento concreto da participação em que o desejo do homem pelo conhecimento é experimentado como um ser-movido-em-direção-ao-fundamento pelo fundamento. Nesse movimento, o divino brilha como o fundamento do ser do homem e do mundo. Com esta sentença, a ênfase de nossa análise muda da realidade para o conhecimento.

Mencionamos antes a tríade do ser-pensamento-símbolo, que é idêntica e, no entanto, ao mesmo tempo internamente diferenciada. A interpretação dessa tríade produz não apenas a equação "pensamento e símbolo são o ser", mas também o seu reverso, "o ser é pensamento e símbolo". Enquanto até agora temos enfatizado a iluminação de que a exegese noética é a realidade da própria participação, agora enfatizamos,

ao inverso, que a realidade de participação é conhecimento. A noese traz uma realidade que é conhecimento à luminosidade da consciência. E essa realidade é conhecimento mesmo quando não está completamente consciente de seu próprio caráter como conhecimento, i.e., mesmo quando não é conhecimento do conhecimento. O desejo de conhecimento não é apenas a realidade da noese, mas também de toda experiência de participação, como Aristóteles já reconhecera. Em cada caso engendra símbolos que expressam a verdade do divino, da humanidade e do mundo, assim como da relação mútua entre os reinos de realidade. É sempre a transcendência existencial do homem em direção ao fundamento, mesmo que o fundamento não seja conscientemente apreendido como o polo transcendente desse desejo. Portanto, a noese não alcança nada mais do que tornar inteligível o logos de consciência, que mesmo na ausência da noese pertence à realidade do conhecimento participatório.

Essas observações não pretendem diminuir a contribuição da noese. Mas temos agora de lidar com a realidade do conhecimento [*Wissensrealität*], e a realidade do conhecimento participatório é historicamente tão rica que vai além da *ratio*. Refiro-me aqui primeiramente às experiências da fé, do amor e da esperança, que já Heráclito reconhecia e distinguia como fontes de conhecimento. É então perfeitamente justificado falar não apenas de uma *cognitio rationis*, mas também de *cognitiones fidei, amoris, et spei*. Além disso, na realidade do conhecimento, as *cognitiones* estão entretecidas num complexo que se qualifica como conhecimento apenas quando é tomado como um todo. A *ratio* não é independente dos outros modos de conhecimento, nem são estes independentes daquela. No caso da noese de Platão e de Aristóteles, chamamos a atenção para a experiência cósmica primária e os cultos de mistério como pano de fundo. Com base nos textos conservados podemos ser mais específicos para além dessas observações gerais: a noese clássica diferencia a consciência do fundamento do complexo abrangente de conhecimento obtido através do amor de Deus, através da graça do ser movido pelo fundamento

que ascende a uma compulsão de "virar as costas" ao estar perdido no mundo e voltar-se para o fundamento, através das experiências do caráter de sombra da existência mundana, do mundo como uma prisão e um país estrangeiro, através de experiências de uma luz brilhando na escuridão, de ser levado ao caminho certo, e assim por diante. Esse complexo de conhecimento é eficaz como um todo, mesmo se a noese isolar o componente de *ratio*, diferenciando-o do todo. O rico espectro de modos de conhecimento, em que o modo racional é apenas um entre muitos, abre seu conhecimento vivente como é compreendido e permeado pela experiência da morte. Platão concentrou o todo desse conhecimento nos três símbolos de *eros*, *dike* e *thanatos* – i.e., a busca e o amor que conhece pelo fundamento divino, a ordem correta de vida e de morte, como a mais ampla de todas as perspectivas em que a arte da medida, a *techne metretike*, tem de pesar a correção da ação.

A existência do homem é, então, ordenada pelo conhecimento – mesmo pelo conhecimento racional, porque a *ratio* é um dos fios na rede de conhecimento –, mesmo que a noese não se tenha diferenciado do logos da consciência. Entretanto, à medida que o conhecimento da ordem contém a *ratio* apenas na forma compacta, não tem controle racional explícito. Portanto, sempre que ocorre a noese, ela emerge com a autoridade de *ratio*, tomando uma atitude crítica em direção aos símbolos tradicionais e às verdades de todo o complexo – em direção aos símbolos da existência cósmica primária que desceram ao passado; ou em direção aos símbolos de revelação à medida que eles não são mantidos sob controle racional pelos próprios pneumáticos; ou em direção à experiência pessoal de um filósofo em que a *ratio* é meramente um componente; ou, finalmente, em direção aos descarrilamentos no despertar da noese. Por um lado, então, a *ratio* não é senão um componente na realidade do conhecimento de participação, e a noese, consciência interpretativa, é, portanto, um reino importante de conhecimento diferenciado da realidade, mas não substituto para sua inteira riqueza. Por outro lado, a *ratio* ilumina a estrutura da realidade e, então, quando se torna diferenciada

pela experiência noética, muda-se num instrumento de crítica, que examina as verdades de experiências não noéticas por sua compatibilidade com o conhecimento da estrutura que é característica da noese.

A última sentença formula o cerne da tensão entre as interpretações noéticas e não noéticas de ordem – uma tensão que já mencionamos na introdução. Afirmamos aí que a experiência noética surge tarde na história de tal modo que, onde quer que surja, se choca com o conhecimento não noético da ordem social. Além disso, as interpretações não noéticas permaneceram a forma da autointerpretação da sociedade mesmo depois da ascensão da noese, e, finalmente, não há sociedades cuja autointerpretação constitutiva seja exclusivamente noética. Temos de lidar com mais pormenores com alguns dos problemas desta tensão no campo da realidade política, que agora reconhecemos como uma tensão no campo do conhecimento participatório.

A fim de esclarecer as premissas desses problemas, devemos primeiro recordar as três fases principais no processo de tensão, que mencionamos repetidamente, mas, até agora, de maneira incidental:

(1) A primeira fase é a fase helênica. Em oposição ao mito declinante e à *parekbasis* da sofística, a noese clássica emerge, atribuindo-se duas façanhas: por um lado, diz preencher de novo a tensão existencial com os conteúdos de realidade, e, por outro lado, diz oferecer uma concepção diferenciada e verdadeira das realidades de Deus, do homem e do mundo, em suas relações mútuas. A tentativa de restaurar e salvar a realidade da ordem no estabelecimento da pólis e, para além disso, da federação helênica, falhou e foi suplantada pela expansão imperial. Depois de Aristóteles, não se seguiu nenhum florescimento de filosofia acompanhado por uma reordenação noética da pólis, mas, ao contrário, as pólis foram levadas à esfera de poder dos impérios ecumênicos, enquanto no nível espiritual a religião imperial cósmica de Alexandre expressou sua compreensão da ordem que ele

pretendia realizar através de suas conquistas. A noese, ao contrário, descarrilou no dogmatismo filosófico das escolas, e esse dogmatismo, a seu turno, provocou o fenômeno do ceticismo, com Sextus Empiricus como colecionador de um arsenal de argumentos.

(2) Os dogmatismos das escolas são a *parekbasis* de uma noese que se tinha diferenciado a si mesma do mito. Esse fenômeno se tornou representativo da noese na segunda fase do processo de tensão, a tensão judaico-cristã em direção às experiências pneumáticas de revelação. A experiência noética diferencia a consciência do fundamento *vis-à-vis* ao mito da experiência cósmica primária, e, portanto, oferece a luminosidade da consciência não apenas ao logos da consciência, mas também ao movimento transcendente do homem. Revelação *vis-à-vis*, entretanto, a experiência noética apenas precisa tematizar o logos de uma consciência muito intensa de transcendência que se origina de fontes pneumáticas de conhecimento. No contexto helênico, a noese se encontra na oposição ao mito compacto e ao descarrilamento da sofística. Na fase cristã, ela se torna amalgamada com a verdade judaica e cristã da revelação. Do lado hebreu, isso foi conseguido por Filo de Alexandria; do lado cristão, pelos padres da Igreja. O amálgama resultante que chamamos teologia obteve, social e historicamente, muito êxito. Entretanto, a fusão com a revelação não teve as consequências mais felizes para a noese. Desde Filo, os teólogos procuraram assinar à filosofia o papel de *ancilla theologiae*. Esse esforço era compreensível, pois os teólogos viam a plenitude da verdade sobre Deus, o homem e o mundo dada pela revelação; portanto, a filosofia não precisava ser mais do que um instrumento para apoiar a verdade revelatória com a *ratio* como substrato. Nesse relacionamento, a função crítica da noese de deixar abertos radicalmente os reinos do mundo e da história não poderia ser totalmente eficaz, já que a transformação perversa dos símbolos noéticos em conceitos de metafísica dogmática tinha enfraquecido a autenticidade da iluminação noética – uma autenticidade que está presente apenas no processo da própria exegese. Não que

a noese ficasse privada de quaisquer funções; mas sua façanha mais significativa foi o desenvolvimento de uma *doctrina Christiana* otimamente racional, em oposição às verdades pneumáticas de graus inferiores de racionalidade, as assim chamadas heresias. Entretanto, as limitações de sua efetividade crítica se tornaram óbvias quando a libertação do mundo e da história como reinos autônomos de realidade estiveram em jogo. Pode-se observar essas limitações nos conflitos da ciência natural moderna com as autoridades eclesiásticas e também nos conflitos de historiadores com uma ortodoxia socialmente dominante. Mesmo um filósofo da estatura de Hegel era ainda compelido a ser cuidadoso quando sua datação da história oriental ameaçou empurrar para trás a data ortodoxa da criação do mundo.

(3) Enquanto a filosofia lutava por afirmar-se diante da teologia na segunda fase, reteve a forma de dogmatismo que caracterizou a filosofia quando entrou no reino judaico-cristão da verdade. Essa influência recíproca de posição dogmática e oposição permaneceu a forma dominante de autointerpretação na civilização ocidental até o período moderno. Quando o ceticismo, o iluminismo e o positivismo se rebelaram contra o dogmatismo mais velho, as experiências, que são expressas através da criação dos símbolos de verdade da ordem, encontraram-se de novo no centro da atenção, mas este processo ainda não conseguiu produzir uma renovação decisiva da noese. Depois da teologia dogmática, veio a metafísica dogmática, e, seguindo-se a ela, uma ideologia igualmente dogmática. O esquema de Comte das três fases da história [*Dreiphasengesetz*] tem algum mérito, à medida que lembra que a *philosophie positive* é um exemplo de uma terceira geração de dogmatismo. Ao contrário da noese clássica, a interpretação noética da realidade não se encontra hoje em oposição com o mito e com a sofística, mas se encontra numa situação muito diferente, marcada pela resistência da *ratio* contra o dogmatismo, especialmente contra o dogmatismo ideológico. Essa nova situação determina as questões da tensão de realidade de que trataremos agora.

A noese não pode fazer mais nada além de trazer a estrutura [*Sachstruktur*] da *ratio*, que está contida na realidade do conhecimento participatório, na luminosidade da consciência. Onde não há participação ativa, não pode haver nenhuma consciência racional para ser diferenciada. Esta sentença visa ao cerne da situação que surgiu através de séculos de dogmatomaquia. Tentarei desnudar as camadas do problema:

(1) Os símbolos de dogmatismo ideológico que dominam o pensamento contemporâneo nas sociedades ocidentais expressam não a realidade do conhecimento, mas uma revolta contra ele. Não tentam levar os homens à participação pela persuasão; ao contrário, são desenvolvidos na forma de uma linguagem obsessiva desenhada para prevenir o contato com a realidade pelos homens que se fecharam contra o fundamento. Os tratamentos da consciência como o centro de ordem do homem são bloqueados intensamente pelas ideologias do positivismo, marxismo, historicismo, cientificismo, comportamentalismo, por meio da psicologização e da sociologização, pelas metodologias de significado mundial e pelas fenomenologias. Pois no simbolismo da revolta não se pode encontrar o logos da realidade do conhecimento, a não ser num modo secundário de uma forma de realidade [*Realitätsförmlichkeit*], que está presente mesmo na revolta e em seus símbolos, mas que pode ser reconhecido como tal apenas do ângulo da realidade do conhecimento. A revolta niilista não pode ser suplantada em seu próprio nível de experiências e símbolos – por exemplo, por meio de um criticismo nivelado na ideologia, na cultura ou nos tempos, algo tentado por intelectuais que já não se sentem à vontade em sua situação. Tentativas desse tipo podem levar apenas a uma agitação confusa no nada de uma realidade abandonada. O pensamento não noético acerca da ordem da espécie produzida pela revolta não oferece nenhum ponto de partida para a noese.

(2) A formulação do problema parece apontar um caminho para uma solução: quem quer que esteja cansado de revoltar-se contra o fundamento e queira de novo pensar racionalmente

precisa apenas voltar-se para a realidade almejada pelos símbolos de revolta. Parece que a própria revolta pode oferecer guias para quem procura, à medida que aquilo a que ela visa é precisamente o que tal homem está procurando. O ato de desviar e voltar é, na verdade, a condição *sine qua non* para encontrar o caminho de volta da revolta para a realidade; a *periagoge* tem de ser exercida em qualquer caso. Se alguém, entretanto, simplesmente segue a revolta como um guia, encontrará bloqueado novamente o desejo de conhecimento, pois a revolta não almeja diretamente a realidade do conhecimento, mas suas formas de decadência, i.e., os dogmatismos teológico e metafísico. Esses velhos dogmatismos, que são as primeiras coisas que encontramos depois de nos voltarmos, estão mais perto da realidade do que a revolta contra o fundamento, mesmo que eles tenham o caráter de *parekbasis*. Não podemos esquecer, entretanto, que eles também sofrem de um grau de perda da realidade própria que provocou a revolta ideológica desde o século XVIII, e que, por outro lado, a revolta expôs reinos socialmente efetivos das estruturas do mundo, da sociedade e da história que a opressão social da ortodoxia procurou manter fechados. A revolta foi um feito histórico a serviço da noese, mesmo que sua *hybris* tenha enterrado a fonte da noese na tensão em direção ao fundamento. O que aconteceu não pode de maneira alguma desacontecer. A procura de retorno, empreendida diante do clímax totalitário da revolta, foi incapaz de ir além do velho dogmatismo e, então, não conseguiu alcançar a realidade do próprio conhecimento. Tudo o que produziu foi uma curiosa área cinzenta de especulação acerca da ordem que é tão característica como fenômeno dos tempos como as próprias ideologias a que ela se opõe. Podemos falar neste contexto da área de ideologias secundárias. O fenômeno se torna pela primeira vez claramente perceptível nos albores da Revolução Russa que seguiu à Primeira Guerra Mundial. Obtém um novo *momentum* nas sequelas do nacional-socialismo e da Segunda Guerra Mundial. Seus mais importantes símbolos linguísticos são "tradições" e "conservadorismos".

Há tradições judaico-cristãs e tradições clássicas (que, especialmente em inglês, são majestosamente fáceis de pronunciar). Há liberais que são conservadores e conservadores que são liberais, e que, em qualquer caso, mostram uma compreensão dos problemas sociais dos tempos. Descobrimos a Cidade do Homem e a Civitas Humana; mesmo a Irmandade do Homem (la recherche de la paternité est interdite) [a pesquisa da paternidade é proibida] ainda assombra a cena; há um novo entusiasmo pela Igreja, o qual já há tempos Max Scheler dizia que era um caso especial de "catolicismo sociológico"; temos um movimento do tamanho de um continente da democracia cristã, obtendo sua força principalmente do ódio do comunismo, fascismo ou nacional-socialismo, com os quais seus oponentes estão ocupados; temos uma *démocratie des principes*; uma democracia pluralista; uma incessante renovação da lei natural. Então somos generosamente regalados com *ordo*, mas o que está faltando é a clarificação noética que torna consciente a origem da *ordo* na tensão existencial em direção ao fundamento. Como consequência, a *ratio* perde em argumentos convincentes no debate com as ideologias.

(3) Quem quer que deseje não ser atolado em ideologias secundárias tem de seguir adiante, para além das tradições, pelo caminho até a realidade pré-dogmática do conhecimento. Entretanto, com exceção do mistério da participação, que permanece oculto entre Deus e o homem, onde na dimensão histórica da consciência podemos encontrar de novo a realidade perdida? E onde podemos encontrar, juntamente com a realidade, os homens com os quais possamos viver conscientemente e morrer numa comunidade? Formulemos a pergunta concretamente: de onde Albert Camus, cuja obra foi mencionada mais cedo, encontrou a força que o sustentou por décadas na tensão de sua meditação e lhe permitiu ver através da perversão da revolta e suplantá-la? Para Camus, essa força provém do mito: "Nous choisirons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse, l'action lucide, la générosité de l'homme qui sait" [Escolheríamos Ítaca, a terra

fiel, o pensamento audaz, a ação lúcida, e a generosidade do homem que conhece].[9] A "tolice" [*Blödsinn*] do tempo não é um lar para o homem; ele tem de escolher o lar em que ele, vivo, criará de novo um lar na dimensão do tempo. Camus escolhe o mito: "Le monde où je suis le plus à l'aise: le mythe grec" [O mundo onde me sinto mais à vontade: o mito grego].[10] O curso de sua meditação é o curso de sua vida em que ele vem a ser "l'homme qui sait". Mas o que liga de volta ao fim é o começo. O "homem que sabe", que ganha iluminação, é o "homem que sabe" de Parmênides, que permite a si mesmo ser levado à iluminação. Em seus *Carnets*, Camus expõe o plano de sua tarefa em três fases: "I. Le Mythe de Sisyphe (absurde). – II. Le Mythe de Prométhée (révolte). – III. Le Mythe de Némésis."[11] Desde o começo a obra foi deliberadamente concebida com uma visão em seu fim, como uma meditação dentro do meio do mito. Mas no fim, à medida que sua busca se torna conscientemente luminosa a si mesma, muda o humor existencial: "Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir et que nous refuserons désormais de renvoyer à plus tard" [Agora surge a estranha alegria que nos ajuda a viver e a morrer e que devemos, doravante, recusar a adiar até mais tarde].[12] A revolta é dirigida contra a presença da vida na tensão em direção ao fundamento divino; manifesta-se no apocalipse ideológico de utopias futuristas. Quando a alienação futurista da presença se aquieta, a alegria do aqui e agora da existência começa a agitar-se de novo; *kakodaimonia* [demência] dá lugar à *eudaimonia* [felicidade espiritual].

(4) A orientação consciente racional do homem em sua relação com Deus e o mundo, a sociedade e a história, se torna possível apenas quando a *ratio* é experimentada e diferenciada no conhecimento participatório ativo. Quando o desejo de

[9] Ibid., p. 377 [*The Rebel*, p. 306].

[10] Camus, *Carnets*, 2: p. 317.

[11] Ibid., p. 328.

[12] Camus, *L'Homme révolté*, p. 277 [*The Rebel*, p. 306].

conhecimento não pode relacionar-se com os simbolismos dominantes da sociedade, deve-se buscar a sede da realidade do conhecimento na dimensão da história. A busca da "terre fidèle" [terra fiel], que exemplificamos com a meditação de Camus, é tão característica da situação da dogmatomaquia como os próprios dogmatismos. As ideologias suprimem a *ratio*; as ideologias secundárias a preservam na forma de tradição, por baixo da crosta de dogmatismos mais velhos. Portanto, a regeneração do conhecimento noético da ordem é possível apenas por meio do desvio de investigar sociedades cuja autointerpretação constitutiva resida antes ou para além da esfera de dogmatismo. Num curso paralelo com o furor de ideologias e o retorno às tradições, este terceiro fenômeno da configuração, o esforço pelas realidades pré-dogmáticas de conhecimento, cresceu regularmente desde o começo do século XX e, desde a Segunda Guerra Mundial, tornou-se um movimento com um *momentum* forte. Este movimento não tem ainda nenhum centro no sentido de que seus contatos com a realidade não levaram ainda a uma interpretação noética da ordem empreendida deliberadamente. O pensamento racional requer treinamento e o domínio dos materiais a que se refere. Mesmo se se sabe onde estão os problemas, não se pode passar da noite para o dia por um processo social de destruição que continuou por séculos. Já que esse movimento opera ainda abaixo do limiar da diferenciação noética, não tem ainda senão um efeito pequeno na ciência política como uma disciplina acadêmica, ou seja, seus efeitos são limitados exatamente onde se poderia esperar que o maior impacto fosse sentido mais vigorosamente. Pois a ciência política como uma empresa acadêmica, com sua orientação para uma relevância pragmática, enfatiza primeiramente as instituições de sociedades nacionais e de organizações internacionais; e estas instituições são precisamente o reino de interpretações ideológicas e ideológicas secundárias da ordem. O mesmo se aplica às Igrejas como organizações sociais, que historicamente fizeram o melhor para provocar uma revolta ideológica cuja pressão elas têm de suportar até hoje. Portanto, quanto ao

conteúdo substantivo, nossas instituições contemporâneas oferecem apenas oportunidades mínimas de acesso à realidade do conhecimento. Se, por exemplo, alguém quiser hoje obter informação dos grandes problemas do pensamento acerca da ordem na Alemanha, deve ser aconselhado a ler os trabalhos literários de Robert Musil, Hermann Broch, Thomas Mann, Heimito von Doderer, ou os dramas de Frisch e Dürrenmatt, em vez da literatura profissional de ciência política.

Hoje as mais importantes contribuições à ciência política – não no sentido acadêmico, mas no sentido noético – vêm da arqueologia, das investigações de mitos e da etnologia, da história do Oriente Antigo, da Antiguidade clássica e do Extremo Oriente, da filologia clássica, da história do judaísmo e do cristianismo, da história dos patrícios e da escolástica, e das ciências de religião comparada e de literatura comparada. Pois quando os símbolos de ordem de uma sociedade expressam uma realidade de conhecimento pré-dogmática, precisam para sua investigação científica, pelo menos, de um movimento em direção à noese, mesmo que seu alcance não atinja o objetivo. Inversamente, as pessoas em quem o desejo de conhecimento está vivo são atraídas por esses materiais históricos em que a realidade de conhecimento pode ser encontrada. Já que o movimento ainda não tem um centro, parece apropriado falar de uma convergência noética de seus fenômenos específicos. É esmagadora a grande quantidade de material do movimento. Ao entrar numa livraria de uma faculdade americana, pode-se sair com uma biblioteca de leituras pré-dogmáticas na forma de brochuras baratas: monografias acerca da fenomenologia religiosa das culturas primitivas, acerca do reinado sacro e do mito, edições críticas dos Vedas e dos Upanishades, dos ditos de Buda, de Lao-Tsé, dos textos do Corão, e das mais recentes passagens dos descobrimentos de Nag-Hammadi, documentos de zen-budismo, seleções de místicos cristãos, fontes de tradição chinesa, japonesa e indiana, uma série de novas traduções do Novo Testamento e especialmente dos Evangelhos, edições revistas criticamente do Antigo Testamento, histórias de Israel, dos apocalipses, do

gnosticismo e da primeira cristandade, dos movimentos religiosos do megalítico, e assim por diante. Platão e Aristóteles, os grandes noéticos, são confundidos tipicamente com "metafísicos", e suas obras, mesmo sendo disponíveis em brochuras que vendem bem, ainda estão obscurecidas pelo tabu antimetafísico. Na América essa situação resultou numa reorganização dos departamentos das universidades, o que é muito discutido esses dias. Por um lado, a filosofia, sob a maldição do ressentimento antimetafísico, seca num departamento de lógica, enquanto a educação "humanista" está sendo mudada para os departamentos de história, literatura e de estudos religiosos [*Religionswissenschaft*], que estão crescendo, de forma correspondente, em força. Não há nenhuma maneira de predizer o desenvolvimento posterior dos fenômenos listados aqui, nem quais são as possibilidades de uma brecha para a noese. De qualquer modo, as sociedades ocidentais hoje, ao contrário de cinquenta anos atrás, acumularam uma variedade de *ratio* latente que poderia facilitar tais brechas.

A noese clássica e o misticismo são as duas realidades pré-dogmáticas de conhecimento em que o logos da consciência foi otimamente diferenciado. Eles são de especial importância para qualquer tentativa de levar a razão ainda uma vez à luminosidade da consciência na luta contra o dogmatismo. Identifiquemos o relacionamento dessas duas áreas com a dogmatomaquia, como foi desenvolvida nos séculos de modernidade, mesmo se não podemos fazer mais no contexto desta investigação do que oferecer as simples dicas do problema.

(1) Mencionei antes o tabu antimetafísico, em cuja sombra a filosofia contemporânea está ainda trabalhando hoje. O tabu é ainda tão forte que dificilmente qualquer distinção é feita entre o filosofar pré-dogmático e sua *parekbasis* dogmática. É conveniente, portanto, relembrar alguns fatos históricos que, é verdade, podem ser procurados em qualquer bom dicionário de filosofia, embora sua importância para a reflexão acerca da ordem ainda não tenha penetrado na consciência

pública.[13] Deixemos claro, antes de tudo, que nem Platão nem Aristóteles eram "metafísicos" e que Aristóteles, em particular, nunca escreveu uma "metafísica". O termo *metafísica*, contração de *meta ta physica*, não apareceu senão na alta Idade Média. Parece que teve uma breve pré-história no pensamento árabe e então foi introduzido no pensamento ocidental por Tomás, no *proemium* a seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, como um conceito denotando uma ciência filosófica fundada na razão natural. O *proemium*, entretanto, não oferece uma análise do problema noético, mas procede por meio de definições. Tomás definiu *metafísica* sumariamente como uma ciência da *primae causae*, dos *principia maxime universalia*, e de substâncias *quae sunt maxime a materia separatae*. Menciona *ens* e *Deus* como exemplos de tais causas, princípios e substâncias. A noese clássica, como mencionei antes, oferece de fato muitos pontos de contato em que as más compreensões dogmáticas poderiam surgir, e já que essas más compreensões na verdade surgiram imediatamente após Aristóteles no dogmatismo das escolas, a *parekbasis* de dogmatismo já existia mil e quinhentos anos antes de Tomás. Mas Tomás foi o primeiro a cristalizar essa má compreensão em "metafísica" e trouxe a perversão da exegese noética, ossificando-a terminologicamente numa ciência proposicional de princípios, universais e substâncias.

A concepção de Tomás determinou as fortunas subsequentes da "metafísica". Descartes, no prefácio de seus *Principes de la Philosophie*, define-a como a ciência "qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous" [que contém os princípios de conhecimento, entre os quais se encontra a explanação dos principais atributos de Deus, da imaterialidade de nossas almas e de todas as ideias claras e simples que estão em nós] e os justapõe aos princípios de

[13] Usei, de André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [Vocabulário técnico e crítico da filosofia], Paris, Press Universitaires de France, 1962.

ciência natural e de ciências aplicadas. No século XVIII – l'âge barbare de la philosophie (Lachelier) – os *philosophes* não tiveram nenhum escrúpulo de jogar fora a ciência duvidosa de substâncias e princípios dúbios. O artigo de Voltaire "Métaphysique" em seu *Dictionnaire Philosophique* é um documento crucial que reflete o espírito de sua era. Portanto, o ressentimento antifilosófico dos ideólogos não é dirigido contra a noese clássica, da qual nada sabiam, mas contra o esquema de Tomás de "metafísica" proposicional, que lidava com universais, princípios e substâncias. A revolta ideológica, como indiquei previamente, foi provocada por forças poderosas.

Essa simpatia para com a revolta chega a seu limite, entretanto, quando a revolta inclui a noese pré-dogmática sob a maldição representada pela "metafísica" dogmática. Quando a noese é jogada no mesmo saco que a "metafísica", perdemos a realidade de conhecimento de experiência noética e junto com ela a estrutura diferenciada [*Sachstruktur*] da *ratio*. Isso significa que somos deixados sem nenhuma ciência noética da ordem, seja ela qual for. Essa perda de fato ocorreu e se tornou o grande problema de todas as tentativas de pensamento racional desde o século XVIII. Quando Kant tentou guiar a "metafísica" ainda uma vez num caminho para a ciência, ele se revoltou tanto contra a *Methaphysica* de Baumgarten como contra a forma em que Christian Wolff apresentava a "metafísica" em sua obra volumosa. Entretanto, Kant não encontrou o caminho de volta para os filósofos clássicos, tornando-se, em vez disso, um crítico da "razão pura", que teve de engalfinhar-se com a "aparência transcendental". Quando Hegel quis arrancar a filosofia da metafísica dogmática e reinstalar a "experiência" em seu lugar correto, ele também viu a "metafísica" de Wolff como sua adversária; e sua "experiência" também não é de noese clássica, mas uma experiência gnóstica com uma forte afinidade com Jacob Boehme. Em consequência, nas mãos de Hegel a metafísica se torna um novo descarrilamento da "dialética". Essa perda não foi reparada até hoje. Mesmo a tentativa notável de Heidegger de conseguir de novo um fundamento sólido para a realidade

do conhecimento através de sua "ontologia fundamental" foi inibida por sua escolha da metafísica do século XVIII como sua oponente filosófica, assim como pela inadequação analítica de seu retorno à filosofia clássica.

(2) A realidade do conhecimento do misticismo tornou-se duas vezes, em tempos modernos, a fonte de tentativas para encontrar o caminho de volta do dogmatismo para a racionalidade do pensamento: uma vez por Bodin, no século XVI, na situação da dogmatomaquia teológica; a segunda vez por Bergson no século XX, na situação da dogmatomaquia ideológica. Ambos espiritualistas franceses recorreram à realidade neoplatônica do conhecimento; no caso de Bodin, foi mediado pelo Pseudo-Dionísio Areopagita e pelos neoplatônicos da Renascença, ao passo que Bergson foi diretamente a Plotino. Para nossos propósitos imediatos, será suficiente lançar luz nessas tentativas por uma referência ao problema de Bodin da *conversio*.

Em sua forma primitiva, o problema é trazido à baila pela *Lettre à Jean Bautru* de Bodin, em 1563. Nessa carta a seu amigo, Bodin trata da confusão da alma exposta à pressão de religiões que altercam entre si. Aconselha seu amigo a não ser levado pela opinião expressa acerca delas (*variae de religionibus sententiae*), tendo em mente que "a verdadeira religião não é nada mais do que a volta *(conversio)* de um espírito purificado para o verdadeiro Deus".[14] Esta definição da verdadeira religião é uma constante na obra de Bodin. Em seu *Methodus* [Método] de 1566, a fórmula é assim: *Religio vero ipsa, id est purgatae mentis in Deum recta conversio* [A própria religião, ou seja, a conversão correta em Deus de uma mente

[14] Jean Bodin, "Lettre à Jean Bautru de Matras", em *Gallia Orientalis* [França Oriental], de Colomiès (1655), pp. 76 e seguintes; reproduzido em Roger Chauviré, *Jean Bodin, Auteur de la république* [Jean Bodin, autor da república], Paris, La Fleche, E. Besnier, 1914, pp. 522 e seguintes. Acerca da carta, cf. Pierre Mesnard, "La Pensée religieuse de Bodin" [O pensamento religioso de Bodin], *Revue du Seizième Siècle 16* [Revista do Século XVI] (1929). [A carta está reeditada em Paul Lawrence Rose (ed.), *Jean Bodin: Selected Writings on Philosophy, Religion and Politics* [Jean Bodin: escritos seletos sobre filosofia, religião e política], Genebra, Droz, 1980. - N. E.]

purgada].[15] Desde Erígena, o termo *conversio* representa a *epistrophe* do Pseudo-Dionísio; é amplamente empregado na literatura da Renascença, por exemplo, na *Oratio Joannis Trithemii de vera conversione mentis ad Deum* (1500). É bem provável que o fascínio dos pensadores renascentistas pelo misticismo do Pseudo-Dionísio provenha da afinidade deste com a noese de Platão, com sua ênfase no *eros* na tensão para o fundamento. Pico della Mirandola, em seu *Heptaplus* – título que provavelmente sugeriu o *Heptaplomeres* de Bodin – investiga a *conversio* dos anjos e neste contexto fala do "movimento da *conversio*" como um *motus amoris*.[16] Marsilio Ficino se refere em seu comentário acerca da *Theologia Mystica* do Pseudo-Dionísio à *fruitio Dei* e enfatiza que é menos um movimento do eu para Deus do que um "ser movido" por ele. A esta compreensão quase aristotélica desse movimento ele acrescenta, ao manter a imagem de *O Banquete*, que *fruitio* se assemelha menos a um "arrancar de" [*Ausschöpfen*] do que a um "ser preenchido". Finalmente, Ficino diz que isto não é um movimento do intelecto para o *bonum*, mas, ao contrário, um ser transportado para o *bonum* pelo amor – *non est per intellectum versari circa bonum, sed amore transferri*.[17]

Pico della Mirandola e Ficino parecem ter recorrido ao misticismo como um caminho para redescobrir por trás do dogmatismo teológico-metafísico a tensão para o fundamento e dotar essa tensão de luminosidade de consciência. Duas gerações depois, esse método foi adotado por Bodin para a compreensão da dimensão do tempo da consciência e da estrutura da história. A *Lettre à Jean Bautru* contrasta a solitude da *conversio* com a sociabilidade das religiões históricas. Os homens não compartilham do mesmo nível espiritual. Há

[15] Jean Bodin, *Methodus*, p. 32, na edição de 1566. Agora: *Jean Bodin*, Paris, Edition Pierre Mesnard, 1951, p. 121. [*Method for the Easy Comprehension of History* [Método para uma compreensão fácil da história], trad. Beatrice Reynolds, Nova York, Norton, 1969. - N. E.]

[16] Pico della Mirandola, *Heptaplus*, III, 2 e 5, *Opera*, Basileia, 1601.

[17] Marsilio Ficino, *Dionysii Areopagitae, de Mystica Theologia, ad Timotheum Liber* [De Dionísio Areopagita, da Teologia Mística, Livro a Timóteo], *Opera*, Basileia, 1576, 2: pp. 1019 e seguintes.

eleitos – *selecti vitae purioris homines* [homens selecionados em razão da pureza superior de suas vidas] – a quem se concede a revelação, e então há um grande número de mortais que se debateriam na escuridão eterna se Deus de tempos em tempos não colocasse em atividade as "mais altas virtudes" em alguns indivíduos, que se tornam capazes de levar seus semelhantes para a direção correta. O fado do eleito, assim na *historia sacra* como na *historia pagana*, é miserável. Eles são traídos, exilados, mortos e punidos como subversivos. Mesmo quando sua mensagem se torna socialmente eficaz, logo cai em superstição, pois a forma histórico-humana de revelação passa a ser confundida com sua essência, e literalistas fanáticos obscurecem a função de sua mensagem, que é a purificação do espírito e a conversão da alma para Deus. A humanidade passa a ser entendida como uma sociedade que ocorre na história, classificada por períodos e regiões civilizacionais, em cada uma das quais o drama socialmente inevitável do espírito é representado: o aparecimento do profeta – a transformação da *vera religio* da alma solitária na religião histórica de um povo –, o retorno da religião histórica para a solidão da alma profética. Na última obra de Bodin essa concepção da história passa por várias mudanças e apresenta acréscimos de pormenores, mas permanece constante em seus traços fundamentais. Está intimamente ligada à concepção de Bergson da história como esboçada em seu *Deux Sources de la Morale et de la Religion* [Duas fontes da moral e da religião] (1932): a abertura da alma, sua ossificação num novo nível, e a abertura renovada.

Bodin não é nenhum utópico. Nem os diferentes níveis de graus espirituais entre os homens nem o pluralismo das religiões históricas desaparecerão da história. Em seus últimos anos, sua iluminação para o problema parece ter penetrado mais profundamente, quando ele vê o pluralismo já não como uma consequência das diferenciações dos graus espirituais, mas como um resultado necessário da qualidade social [*Sozialität*] de expressão simbólica. Os símbolos são entendidos como meios essencialmente inadequados que não conseguem

expressar inteiramente a realidade do conhecimento de participação. Por trás deste conhecimento, que entra no símbolo, sempre está o inefável do conhecimento que diz respeito à insondabilidade do fundamento. Embora a *conversio* permaneça o caminho para escapar da dogmatomaquia dos literalistas, ela não remove a tensão entre o símbolo e a inefabilidade. Tão logo um conhecimento participatório é comunicado, ele entra no reino do simbolismo – e pode fazê-lo apenas à medida que a expressão simbólica possa acomodá-lo. A *parekbasis* no dogma literalista pode, portanto, ser evitada apenas pela manutenção do equilíbrio entre o conhecimento dos símbolos e o conhecimento do que jaz por trás deles. Esta é a posição de Bodin em sua última obra, o *Colloquium Heptaplomeres* de 1593. Os participantes na grande conversa religiosa se despedem com abraços e promessas de amizade. "Nunca mais eles disputaram acerca de religiões", mas cada um permaneceu fiel à observação da sua própria.[18] O simbolismo não é nada mais do que a última palavra de cada religião histórica; a realidade da fé através da *conversio* está para além dos símbolos.[19]

Com sua iluminação na natureza da tolerância, concebida como um equilíbrio entre os reinos do silêncio e da expressão dentro da realidade do conhecimento, Bodin trouxe as iluminações da *Theologia Mystica* do Pseudo-Dionísio à fruição na esfera da noese. A colheita subsequente dessa fonte nos séculos modernos foi espalhada e respeitada. Não se pode escapar da dificuldade de comunicação da iluminação no equilíbrio da tolerância, precisamente porque um dos reinos no equilíbrio que precisa ser comunicado é o do silêncio. Não existe nenhuma terminologia para além

[18] Jean Bodin, *Colloquium Heptaplomeres de Rerum sublimium arcanis abditis*, ed. L. Noack (1857), in fine. [*Colloquium of the Seven about the Secrets of the Sublime* [Colóquio dos sete acerca dos segredos do sublime], trad. Marion Kuntz. Princeton, Princeton University Press, 1975. - N. E.]

[19] Joseph Lecler, S. J., em sua *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme* [História da tolerância no século da reforma], Paris, Aubier, 1955, 2: pp. 154 e seguintes, tende a caracterizar a posição de Bodin como deísta. Embora eu discorde desta caracterização, ela ainda é válida, pois o misticismo de Bodin parece, na verdade, abranger a possibilidade de descarrilamento dogmático no deísmo do século XVII.

da referência à tensão existencial em direção ao fundamento que seja capaz de expressar as camadas de profundidade [*Tiefenbereiche*] do fundamento. O Pseudo-Dionísio tentou vencer essa dificuldade ao prefixar os símbolos filosóficos e revelatórios do fundamento com a preposição *hyper*; isso produz palavras compostas como *hypertheos, hypersophos, hyperagathos, hyperkalos, hyperousios, hyperagnostos, hyperarchios*, e assim por diante.[20] Mas a despeito de quanto mais poderíamos expandir esta lista não devemos senão obter as iluminações de que (1) na tensão para o fundamento temos a experiência de uma realidade que reside incompreensivelmente para além de tudo o que experimentamos dela na participação, e que (2) podemos falar do incompreensível apenas caracterizando-o como um alcance para além da linguagem simbólica de participação. Em sua discussão dos *De divinis nominibus* [Dos nomes divinos] do Pseudo-Dionísio, Tomás de Aquino deu ao problema da profundidade do fundamento a seguinte formulação: O nome *qui est* [O que é] é o mais apropriado para Deus porque não se refere a formas particulares de existência imanente. Para além desse nome, há o nome *Deus*, porque designa o reino do ser como divino; e para além dele há o nome *tetragrammaton*, já que indica a incomunicabilidade da substância divina (*ST* 1.13.11). São assim identificados os três reinos que também encontramos em nossa análise da tensão existencial em direção ao fundamento: (a) o reino da exegese noética, que não pode ir além do símbolo do fundamento do ser; (b) o reino da realidade do conhecimento pneumático abrangente, que também inclui a experiência do ser dirigido pessoalmente por Deus; e (c) o reino do incompreensível, do qual sabemos apenas que é o reino com o qual entramos em contato através dos termos simbólicos das experiências noética e pneumática.

---

[20] Acerca da terminologia do Pseudo-Dionísio, cf. a tábua terminológica em P. G. Théry, *Études Dionysiennes* [Estudos dionisianos], vol. 2. Paris, Vrin, 1937, s.v. "epistrophe"; além disso, o "Index Terminologique" [Índice terminológico], em *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l' Aréopagite* [Obras completas do Pseudo-Dionísio, o Areopagita], ed. Maurice de Gandillac. Paris, Aubier, 1943.

Entretanto, à medida que tomamos conhecimento do inefável para além das expressões de experiência por meio de símbolos tais como o "inefável" ou o "silêncio", este conhecimento também pertence à consciência do fundamento como uma das dimensões de seu logos.

A iluminação no conhecimento do inefável é a mais importante para a compreensão de uma grande classe de fenômenos de ordem. Tolerância, compreendida como o equilíbrio entre os reinos de silêncio e de expressão simbólica, de que já tratamos acima, é um dos fenômenos dessa classe. A variedade dessa classe, dentro da qual a tolerância é apenas um desses fenômenos, torna-se clara quando consideramos que as dimensões do inefável aparecem, assim como a consciência noética do fundamento, nos modos experienciais de compactação, diferenciação e *parekbasis*. Tudo o que pode ser feito aqui é indicar os fenômenos dessa classe: quando a experiência do inefável permanece compacta, as expressões simbólicas respectivas da consciência do fundamento divino recebem um caráter especificamente sacro. Nelas o fundamento divino se torna completa e definitivamente encarnado, de tal modo que expressões simbólicas alternativas de conhecimento participatório são inadmissíveis; portanto, elas não devem ser trocadas por novos símbolos de uma experiência mais diferenciada. Se as experiências, no entanto, se tornam historicamente diferenciadas, têm de assumir a forma de um comentário a um texto sagrado. Entre os exemplos de tais textos sacros que impõem nas experiências diferenciadas subsequentemente o caráter de comentários estão os *Vedas* ou os escritos chineses clássicos. Na esfera judaico-cristã encontramos fenômenos aparentados como a canonização das escrituras, o comentário da Torá e das escrituras, a mudança interpretativa do significado dos textos sacros através da alegorização e da teologização, e assim por diante.

Quando, por outro lado, o inefável se torna diferenciado *vis-à-vis* da esfera de simbolismo histórico-humano,

o fenômeno de misticismo entra em cena como uma nova expressão da experiência diferenciada. Na esfera cristã a *Theologia Mystica* do Pseudo-Dionísio (cerca de 500 A.D.) acrescenta um novo tipo de simbolismo à teologia afirmativa e negativa; daqui provém a corrente em voga do misticismo ocidental que vige em nosso tempo por toda parte. Quando finalmente o equilíbrio entre a expressão inefável agora diferenciada e a expressão simbólica se perde novamente, o estado das coisas espirituais pode então declinar ao nível de discussões acerca das teologias corretas – a situação de dogmatomaquia está à mão. O simbolismo do dogma teológico, que deve seu significado diferenciado a seu equilíbrio com o inefável diferenciado, pode descarrilar num dogmatismo desequilibrado e rígido; e o tipo de dogmatismo descarrilado, a seu turno, pode tornar-se o protótipo de "verdade", que pode, então, apresentar uma orientação padrão para as ideologias que surgem depois das teologias. Então, na esfera da *parekbasis* ideológica temos o fenômeno bem conhecido das ideologias clássicas e sua associada literatura de comentários e apologética, um fenômeno que está intimamente relacionado, estruturalmente, senão também no conteúdo, com o fenômeno de textos sacros compactos com sua literatura de comentário.

V. Consciência concreta

A consciência humana não é algo flutuante, mas sempre uma consciência concreta de pessoas concretas. A consciência da tensão existencial em direção ao fundamento, portanto, enquanto constitui a natureza humana específica que distingue o homem dos outros seres, não é o todo de sua natureza. Pois a consciência é sempre fundada concretamente na existência corporal do homem, que o liga a todos os reinos do ser, do reino da matéria inorgânica ao reino do animado. Seguindo Aristóteles, chamamos o caráter do homem, como um epítome

de todos os reinos do ser, sua natureza sintética. O homem concreto ordena sua existência de acordo com sua consciência, mas o que ele deve ordenar não é apenas sua consciência, mas sua existência inteira no mundo.

A existência corporal do homem é também a base de sua existência social. Esta última pode crescer quantitativamente da família até uma sociedade pequena baseada numa divisão de trabalho, e até uma sociedade de um tamanho em que a consciência ordenante encontra a base material para o desvelar do *eu zen*, que Aristóteles escolhe como um critério de *eunomia*, a boa ordem social. Não importa quão bem esteja ordenada uma sociedade, sua corporalidade, impondo a necessidade de oferecer subsistência material e controlar as paixões, a consigna à existência na forma de regra organizada. A organização da sociedade através de representantes que estão encarregados de assegurar a ordem social interna e a defesa contra perigos externos condiciona de tal modo toda ordem social que a investigação e a descrição das várias organizações pragmaticamente relevantes é o esteio da ciência política acadêmica. Entretanto, uma teoria da política não é coextensiva a esse esteio, visto que ele está confinado apenas àqueles aspectos da realidade política que estão estabelecidos em fundações corpóreas.

As implicações da concretude da consciência para a estrutura da realidade política, assim como para a interpretação de sua ordem, requerem explicação através de uma série de corolários:

(1) Uma teoria da política teria de tratar do problema da ordem de toda a existência do homem. No presente, entretanto, o termo *teoria* é empregado quanto a tentativas de interpretar a ordem que postulam ou uma consciência que vagueia livre sem um fundamento corpóreo, ou um fundamento corpóreo sem uma consciência ordenadora. Tais tentativas são sintomas de uma doença que deve ser diagnosticada, o fenômeno pneumopatológico da perda da realidade, um obscurecimento de setores da realidade – *skotosis*, para

empregar o *terminus technicus* que Lonergan cunhou para esse fenômeno.[21]

(a) Quando um "teórico" é dado a liberar da corporalidade do homem a consciência, surgem símbolos de ordem como o reino dos espíritos, ou o reino perfeito da razão de que a humanidade supostamente se está aproximando, ou o murchar do Estado e o advento do Terceiro Reich do Espírito, ou os reinos da perfeição que supostamente resultam de uma metástase do homem num *homo novus* ou super-homem, seja ele o saudado por Marx ou Nietzsche. Pode-se chamar essa classe de símbolos de *utópica*, se a utopia for concebida, no sentido de Thomas More, como uma fantasia de ordem de cuja construção foi omitido um fator essencial de seus fundamentos corpóreos. O pensamento utópico acerca da ordem domina os argumentos de nosso debate político do dia-a-dia: os que subjugam seus semelhantes pelo terror da violência a fim de ganhar entrada no reino perfeito de sua utopia são saudados como heróis da liberdade e da paz; os que não são enganados pelas ideologias, mas tentam defender suas vidas contanto que isso seja ainda possível são militaristas, imperialistas, agressores ou, ao menos, pertencem ao *Wall Street Circle*.

(b) Quando a *skotosis* se estende à consciência ordenadora, tudo o que é deixado é o homem reduzido a sua corporalidade e luxúrias. Se o fenômeno da sociedade organizada for interpretado do ponto de vista dessa realidade residual, a ordem deve ser construída como um artefato gerado por contrato. O aparecimento das assim chamadas teorias do contrato é válido heuristicamente para o teórico, já que aponta para uma síndrome mais difusa dos distúrbios espirituais numa sociedade, da qual as teorias contratualistas são apenas uma parte. Não há necessidade de discutir mais as teorias contratualistas neste ponto, já que as observações essenciais pertinentes a esse problema já foram feitas por Platão no Livro 2 da *República*.

---

[21] Bernard J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* [Iluminação: um estudo do entendimento humano], 2. edição. Londres, Longmans, Green, 1958, pp. 191-203.

(2) A consciência concreta do homem concreto é a única consciência dada em nossa experiência. Construções tais como consciência coletiva – seja a consciência de uma sociedade, seja a consciência da humanidade na história – são *hypostases* que não têm lugar numa teoria política. Por exemplo, quando dissemos que cada sociedade produz os símbolos através dos quais expressa sua experiência de ordem, não queríamos implicar que a sociedade seja um sujeito dotado de uma consciência que pudesse interpretar a si mesma através de símbolos. Ao contrário, afirmações desse tipo são expressões abreviadas do processo pelo qual pessoas concretas criam um campo social, i.e., um campo em que suas experiências de ordem são entendidas por outros indivíduos concretos que as aceitam como suas próprias e permitem a elas informar seus motivos e hábitos. Campos desse tipo são chamados sociedades, se seu tamanho e estabilidade relativa no tempo nos permitem identificá-las. Já que tais campos são processos, em vez de objetos dados de uma vez por todas, eles manifestam não apenas as características do processo de sua fundação e preservação, mas também as de resistência e mutação, de tradição e desenvolvimento diferenciador, de ossificação e revolta, e assim por diante, até incluir sua desintegração final e desaparecimento.

(3) Os campos sociais de consciência concreta não são idênticos a sociedades organizadas, mesmo que os ideólogos do poder gostem de supor que a organização social exaure toda realidade política. Com esta afirmação, entramos no reino da consciência concreta da liberdade. Na verdade, cada sociedade organizada é sustentada por um campo social de consciência expresso em sua respectiva teologia civil, mas esse campo de sustento não é o único campo social na sociedade; muitos desses outros campos se estendem muito além da esfera de seu poder. Neste contexto gostaria de chamar a atenção para a maneira que os campos sociais ideológicos ameaçam os campos sociais de Estados-nações de nosso tempo, e também para o compromisso precário da democracia pluralista, que, espera-se, manterá um equilíbrio entre os campos potencialmente destruidores e o campo sustentador de uma sociedade

organizada. Além disso, os campos de consciência não são, no nível pessoal, mutuamente exclusivos, ao contrário de sociedades organizadas fundadas na corporalidade; em vez disso, uma consciência concreta pode pertencer simultaneamente a vários campos. Um grego, por exemplo, vivendo no IV século a.C., pode ser simultaneamente um ateniense e um heleno, um sofista ou filósofo, e um membro de um culto de mistério.

(4) O teórico deve prestar atenção especial ao problema muito negligenciado que Toynbee levantou em seu *Um estudo da história*. Além das sociedades organizadas como as cidades-Estado sumérias, a pólis grega, o *kuo* chinês, ou os Estados nacionais ocidentais, há sociedades ou culturas civilizacionais. Elas são indubitavelmente identificáveis como campos sociais; e sem dúvida elas ultrapassam muito em tamanho os tipos listados de unidades organizadas. Entretanto, de acordo com a teoria de Toynbee, estão relacionadas com essas unidades em sua função como um modelo para as lutas de poder históricas. No processo de uma sociedade civilizacional, os tipos acima mencionados de unidades são, portanto, subunidades que caracterizam uma fase do processo, ao passo que uma fase posterior traz uma organização imperial de toda a civilização para um assim chamado Estado universal. Além das subunidades de organização em cada seção temporal cruzada, Toynbee apresenta o processo histórico de poder e de luta – e então a civilização como sua moldura – a fim de estabelecer o que ele chama *o campo inteligível de estudo*, que, a despeito da expansão da dimensão temporal, permanece um estudo da realidade política. Em termos de teoria, não tenho objeções à inclusão da dimensão temporal no estudo das unidades organizacionais. E se os extensos materiais empíricos de Toynbee estabeleceram algo, foi a tese de que unidades organizadas do tipo de Estado nacional não podem ser as unidades históricas últimas do estudo, mas que as sociedades civilizacionais são o campo mínimo.

(5) Acabei de referir-me, com algumas reservas, às civilizações como o campo mínimo de estudo, pois se pode levantar

uma objeção crítica ao conceito de Toynbee do campo inteligível de estudo com fundamento de que o conceito foi determinado estreitamente pela identificação com a sociedade civilizacional. Há, é claro, Estados universais que constituem de fato a antiga organização imperial de uma civilização, como, por exemplo, o império da dinastia Han na China. Mas há também formações imperiais multicivilizacionais como o império persa, o império que Alexandre tentou estabelecer através de suas conquistas, ou o império romano. Acredito que a teoria da civilização de Toynbee levantou, em princípio, um problema que deve ainda ser investigado, pois os exemplos acima indicam que para além das civilizações há ainda campos mais extensos no processo de poder. Esses campos mais largos foram observados profundamente e sujeitos a especulação teorética ao tempo de sua criação. Devemos a Heródoto o conceito da ecúmena, que engloba todo o mundo cultural conhecido que poderia potencialmente ser organizado em linhas imperiais – em seu contexto, pelos persas. O conceito de ecúmena, então, reaparece em Políbio como uma designação do *telos* da expansão romana. Finalmente é adotado tanto pela cristandade quanto pelo maniqueísmo como um termo para o *telos* da expansão missionária. A ecúmena – entendida pelo respectivo império ou religião como as culturas da humanidade [*Kulturmenschheit*] que poderia potencialmente ser organizada – parece ser um campo social de consciência que pertence à estrutura da realidade política. O problema merece atenção especial, porque em nosso tempo a ecúmena global se tornou igualmente um campo potencial de organização para impérios ideológicos como foi a ecúmena menor para os persas no tempo de Heródoto.

(6) Deve-se fazer uma distinção cuidadosa entre a ecúmena como um campo de culturas humanas contemporâneas e a humanidade no sentido do campo universal da história. Quando a consciência de ordem, movida pela tensão existencial em direção ao fundamento, atinge a luminosidade de experiências noéticas e pneumáticas, ela encontra o que significa, essencialmente, ser humano. Esse conhecimento da humanidade

essencial [*Menschenwesenlichkeit*] interpreta a si mesmo através dos símbolos "homem" e "humanidade". Então o homem e a humanidade no processo da história não são objetos do mundo externo acerca dos quais se podem fazer afirmações empíricas autoevidentes; eles são, de fato, símbolos encontrados por homens concretos, com datas históricas verificáveis, como uma expressão do caráter humanamente representativo de sua experiência do fundamento. É apenas através da ajuda interpretativa desse simbolismo que um campo da história universal é constituído, algo em que tentamos ordenar todos os acontecimentos humanos no tempo, em termos de sua humanidade. A esse campo universal, em virtude da interpretação retrospectiva, pertencem todos os homens e campos sociais, mesmo que eles próprios não tenham atingido a luminosidade ótima de experiência que lhes teria permitido articular conscientemente sua participação nesse campo. Então, quando usamos a expressão "história" sem outros atributos qualificativos, queremos dizer o campo interpretativo de uma consciência que experimenta sua humanidade essencial.

(7) A humanidade universal é um símbolo em vez de um campo para organização potencial. Além disso, não é uma moldura do processo de poder, ao contrário de civilizações e ecúmenas, porque abrange, além das pessoas vivas, em seus respectivos períodos, também todos os homens do passado e do futuro. Mesmo um império global não poderia organizar uma humanidade universal, mas sempre apenas ecúmenas globais. Ao contrário, com a experiência de humanidade essencial alcançamos o ponto em que homens concretos experimentam sua consciência concreta como o *locus* onde o homem, embora existindo no tempo, participa no ser eterno do fundamento. A consciência da tensão existencial em direção ao fundamento, i.e., o centro de ordem do homem, está acima, onticamente, de todos os processos imanente-temporais da história.

(8) A história é um campo de interpretação. A origem do símbolo no conhecimento da essencialidade da humanidade

determina o princípio [*Sachprinzip*] para a interpretação, à medida que os homens e os campos sociais do passado devam ser interpretados em termos da ordem de sua existência. Já que a sociedade expressa sua experiência de ordem por seus símbolos correspondentes, todo estudo de ordem tem de concentrar-se nos atos de autointerpretação de tal modo que siga, deste centro, as implicações para a ordem da existência da sociedade – o que é, então, identificável como a ordem de governo e de administração, a economia, a hierarquia social, o sistema educacional, e assim por diante. Isso nos leva de volta à autointerpretação não noética da sociedade, o que era nosso ponto de partida. Quaisquer que sejam as estruturas do campo universal identificadas no curso de tal investigação dessas ordens, elas são uma matéria de pesquisa empírica em vez de construção especulativa. De qualquer modo, essas estruturas podem ser não mais do que linhas de significação [*Sinnlinien*] no passado do campo. A estrutura total do campo universal, que é convencionalmente chamada de "significado da história", não pode nunca tornar-se um objeto de conhecimento. Interpretações do significado total, como as que apareceram desde meados do século XVIII sob o título de "filosofia da história", não devem, portanto, ser consideradas como interpretações noéticas da história e de sua ordem, mas como atos de autointerpretação de campos sociais ideológicos. Não há necessidade de aprofundar mais a importância pragmática dessas "filosofias da história", já que todos sabemos que elas dominam o cenário político contemporâneo.

(9) Na luminosidade ótima da consciência, o homem experimenta a si mesmo tanto como existindo no tempo como quanto participando na eternidade do fundamento. A tensão em direção à eternidade do fundamento pertence, portanto, à estrutura do campo universal. Quanto à participação do campo universal na eternidade do fundamento, a análise noética não tem mais nada para dizer além disso, embora haja a possibilidade de que essa participação possa ser simbolizada com base nas experiências pneumáticas. Os simbolismos desta classe são normalmente chamados escatologias.

Quando empregamos este termo, não precisamos necessariamente pensar nas escatologias revelatórias do cristianismo. Na verdade, simbolismos escatológicos são encontrados também no contexto da noese clássica, especialmente nos diálogos de Platão. Mas Platão foi um filósofo que sabia filosofar. Suas interpretações escatológicas nunca pretenderam ser análises noéticas ou proposições empíricas; ele sempre as apresenta na forma do mito.

VI. Da função da noese

A exegese noética diferencia *ratio* como a estrutura [*Sachstruktur*] da consciência. O conhecimento autorizado da *ratio* é a base para a função crítica da noese em relação com as interpretações não noéticas de ordem como formuladas no curso de nosso estudo: a noese deixa aberta a estrutura do mundo num modo radical ao remover o mítico, o revelatório, o ideológico e outras hipotecas da verdade [*Wahrheitshypotheken*] (acima, p. 468); e pode remover essas hipotecas ao examinar as verdades de experiências não noéticas com uma visão de sua compatibilidade com o conhecimento noético do logos da consciência (acima, p. 476). Numerosos exemplos no curso desta investigação tornaram claro como essas formulações gerais devem ser aplicadas concretamente. Ainda assim, é aconselhável, à guisa de conclusão, esboçar a estrutura da interpretação noética de maneira abrangente, porque o modelo teorético resultante elucidará os critérios contribuintes para o exame dos símbolos de ordem que são de interesse atual na ciência contemporânea.

Nosso estudo tomou a noese clássica como seu ponto de partida, mas se moveu consideravelmente para além dela. A fim de esboçar a estrutura inteira de interpretação noética a que chegamos agora, precisamos de uma linguagem mais diferenciada do que a da filosofia clássica. Já não podemos falar, sem qualificação, de "natureza humana", "natureza

da sociedade" ou "essência da história", como se "homem", "sociedade" e "história" fossem coisas desligadas umas das outras, cada uma tendo uma "natureza" particular ou "essência" própria. Pois embora os símbolos desse tipo pertençam realmente ao reino da noese clássica, eles ainda expressam caracteristicamente as realidades subjacentes com a proximidade da experiência primária cósmica pré-noética. Entretanto, a experiência noética traz à baila os relacionamentos entre o fundamento do ser e o homem, o fundamento do ser e o mundo, o homem e o mundo, assim como os relacionamentos entre coisas no mundo de tal maneira que a imagem de realidade [*Realitätsbild*] da experiência primária seja substituída pela imagem filosófica do ser [*Seinsbild*]. Isso não significa que a realidade da experiência primária – deuses e homens, cosmos e sociedade – venha a ser vista como não-realidade. Significa que a experiência noética diferencia estruturas que mudam a imagem da realidade como um todo. Essas mudanças, surgindo no despertar da experiência noética, não aparecem todas de uma vez, mas são o resultado de um processo milenar.

De qualquer modo, no reino da noese clássica, a investigação da realidade política ainda é predominantemente uma investigação da sociedade organizada em que os pensadores estão vivendo, i.e., da pólis. Impérios do tipo persa permanecem à margem, mesmo que sua relação com a realidade política dificilmente possa ser desprezada. O problema de uma sociedade de substância espiritual destacando-se de uma sociedade organizada decadente não se cristaliza numa teoria de revolução espiritual e de uma nova fundação social, mesmo que a tensão entre os dois campos sociais seja o tema central da política de Platão e de Aristóteles, e mesmo que a nova sociedade encontre alguma expressão na fundação de escolas filosóficas. A experiência de humanidade universal não alcança simbolização adequada, embora o preenchimento do potencial humano através do *bios theoretikos*, indo além do preenchimento através da existência como um cidadão da pólis, lute por tal expressão. Os problemas de sociedade civilizacional como modelo para os processos de poder,

finalmente, não balançam a confiança na pólis como o campo exclusivo de estudo, mesmo que Aristóteles tenha sido uma testemunha das conquistas de Filipe e de Alexandre. Então, além da sociedade organizada em que vivemos e que experimentamos compactamente como *a* realidade da sociedade, outras experiências do homem e da sociedade surgem, como indicado acima. Essas, a seu turno, são suplementadas por experiências pneumáticas de ordem como expressas na profecia, na fé metastática, no apocalipse e na gnose; a essas acrescenta-se a diferenciação de camadas de profundidade no fundamento do ser, como expresso no misticismo, e é nessa diferenciação que a tolerância e o equilíbrio que surgem de cada simbolismo de ordem pelo inefável são baseados. Tudo isso, a seu turno, é acompanhado de experiências de revolta, juntamente com as correspondentes "filosofias de história" e movimentos de massa fundados na revolta, e assim por diante. Horizontes de experiência, então, revelam vistas de existência humana e de sua ordem, o que nos compele a colocar as unidades compactas de experiência primária, que eram ainda dominantes na ideia clássica de ordem, em contextos mais amplos. A este contexto de experiências humanas e de sua ordem, que é muito mais abrangente do que a ambiência experimentada compactamente de cada sociedade organizada respectiva, chamamos o "reino do ser do homem" [*Seinsbereich Mensch*].

O reino do ser do homem não é um objeto de percepção sensível, mas uma função de consciência participante. Se colocamos a tensão existencial em direção ao fundamento como o centro da ordem do homem, o reino do ser do homem abrange "objetivamente" [*gegenständlich*] todos os fenômenos da ordem humana que se originam na realidade do conhecimento de participação. Entretanto, fenômenos de ordem se tornam "objetivos" no sentido noético apenas à medida que a exegese noética diferencie o logos de consciência, de tal modo que eles se tornem reconhecíveis como fenômenos que se originam no centro ordenador da consciência. O reino do ser do homem é, então, determinado empiricamente de duas maneiras: (a)

pela história do conhecimento participatório e dos fenômenos de ordem derivados daí e (b) pelo respectivo nível histórico da exegese noética. Essa determinação estrita e empírica impede qualquer desvio em nome de imagens arbitrárias da realidade que se apresentariam sob o título de "teoria".

Quando a consciência noética em sua presença, cuja expressão é nossa investigação, pretende "objetivamente" o reino do ser do homem, desenrola-se aí um complexo de problemas cuja estrutura é determinada pelo movimento noético. O movimento se origina na tensão existencial que motiva a exegese noética da consciência. Quando o movimento transcende o concreto, autointerpretando a consciência, e se expande numa interpretação de ordem no reino do ser do homem, ele tem de andar em certas linhas evidentes; nessas linhas encontram-se áreas distintas de sujeito identificáveis, e essas áreas, a seu turno, estão relacionadas umas às outras de maneiras inteligíveis. Essas linhas de movimento, as áreas de sujeito, e suas relações são os componentes do modelo com o qual a noese preenche sua função crítica.

As linhas de movimento ao longo das quais a exegese se expande em direção à interpretação são, primeiro, a linha do homem para a humanidade e, segundo, a linha da consciência para a fundação corpórea [*Leibfundament*]. Identifiquemos as características do modelo que é engendrado pelo movimento da consciência noética ao longo dessas linhas:

(1) A tensão existencial em direção ao fundamento é o centro ordenador do homem. Começando deste centro e movendo-se em direção à humanidade, três áreas de sujeito podem ser distinguidas: (a) o primeiro lugar é tomado pela ordem da consciência do humano concreto da qual o movimento noético se origina; é seguida pela (b) ordem da existência humana na sociedade organizada, assim como a ordem dos campos sociais não organizados; depois disso vem, a seu turno, (c) a ordem da existência humana e social na história. Entre essas áreas de sujeito, vigem as seguintes relações: (a) a série não é nem reversível nem pode (b) uma área de sujeito mudar de

lugar com outra, nem pode (c) nenhuma dessas áreas de sujeito tornar-se um objeto independente das outras duas.

(2) Quando nos movemos da consciência de tensão existencial para a fundação corpórea, encontramos, no reino do ser do homem, a natureza sintética do homem como definida por Aristóteles, com seus níveis de ser humano-físico, animal, vegetativo e inanimado. Esses níveis da hierarquia do ser estão relacionados uns com os outros na (a) fundação dos mais altos nos mais baixos e (b) na organização dos mais baixos pelos mais altos. Essas relações não são reversíveis. Por um lado, não há nenhum *eu zen*, nenhuma boa vida no sentido de Aristóteles, sem a fundação de *zen*; por outro lado, a ordem da boa vida não emerge da fundação corpórea, mas vem à luz apenas quando toda a existência é ordenada pelo centro da tensão existencial.

(3) Uma vez que nem o homem, nem a sociedade, nem a história acontecem sem uma fundação corpórea, as áreas de sujeito que distinguimos pelas linhas de movimento se sobrepõem e então se aglutinam numa estrutura integral do reino do ser do homem. Suas relações e a regra de sua irreversibilidade se aplicam a esse modelo como um todo.

O modelo não lida com a multidão de problemas em toda a sua concretude, que foi tocada em suas várias conexões no curso de nossa investigação; ao contrário, o modelo se confina em duas grandes linhas de movimento no reino do ser do homem. Em sua simplicidade é de valor considerável, dado o estado da ciência em nosso tempo, à medida que chama a atenção para o modo que o modelo é distorcido por projetos teoréticos socialmente dominantes. Essas distorções violam ou as regras dos relacionamentos dentro do modelo ou a estrutura do modelo como um todo.

Um exemplo de uma violação das regras de relacionamentos é a concepção de ordem que se encontra nos movimentos de massa ideológicos. A série homem-sociedade-história é invertida de tal modo que, sob o título "filosofia da história", a his-

tória mesma se torna o fator dominante de interpretação que desaloja o centro existencial de ordem assim como a ordem da sociedade. Em seu estudo *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit* [A angústia do tempo presente e os deveres do espírito] (1953), Paul Ricoeur lidou com essa violação e suas consequências. Ele se refere a um "novo nível" [*niveau*] do sentido de existência, atingido pelas "filosofias da história". Ele o chama "histórico" porque, nessa nova concepção de ordem, o homem "figure comme le protagoniste – l'artisan et le patient – de l'histoire des hommes prise a son niveau collectif. C'est par un saut véritable – nous pouvons l'accorder à l'hégélianisme et au sociologisme français – que nous passons des soucis d'hygiène mentale au destin des groupes, peuples, et classes" [figura como o protagonista – o artesão e o paciente – da história dos homens entendida em seu nível coletivo. É por um salto notável, que podemos atribuir ao hegelianismo e ao sociologismo francês, que passamos das preocupações da higiene mental para o destino de grupos, pessoas e classes]. A consequência desta violação teorética, quando uma falsa teoria é tida pela interpretação correta da ordem, é a abertura de uma nova fonte de ansiedade. Suponde que a especulação histórica estivesse enganada! Suponde que a *ratio* desta especulação e o significado da existência não correspondem, de fato, um ao outro! "Une possibilité effrayante est découverte par langoisse: si l'histoire *effective* n'avait pas de sens? si la réconciliation hégélienne n'était qu'une invention de philosophe? Le néant dont la ménace est annoncé est un néant de sens, au niveau même de l'esprit, un néant de sens au coeur de ce sens présumé qui devait donner but et tâche à l'hygiène mentale et guérir Narcisse" [Uma possibilidade aterradora é descoberta pela ansiedade: e se a verdadeira história não tiver nenhum significado? E se a reconciliação de Hegel não é nada senão uma invenção de filósofo? A ameaça do nada anunciado é um nada de significado, no mesmo nível de espírito, um nada de significado no coração deste significado presumido que deveria dar propósito e missão à higiene mental e curar Narciso].[22]

---

[22] Paul Ricoeur, *Histoire et Verité* [História e verdade]. Paris, Du Seuil, 1955, pp. 252 e seguintes.

Uma violação da estrutura como um todo é implicada na questão acerca de princípios que foi apresentada no começo de nossa investigação. Dissemos então que não há proposições fundamentais de ciência política, porque não há proposições. Ao contrário, as "proposições" de ciência política são iluminações de senso comum nos modos corretos de ação que dizem respeito à existência do homem na sociedade - variando de iluminações concernentes à organização do governo, a iluminações das exigências de política doméstica e estrangeira, política financeira e militar, até as tomadas de decisão em casos concretos. Sabemos, por exemplo, da tendência dos que exercem o poder para dele abusar, e consideramos conveniente, no interesse da ordem, colocar os que estão no poder sob a supervisão de autoridades conselheiras que os controlam e vetam; sabemos que os gabinetes não devem ter mais do que um certo número de membros, porque para além de vinte membros as deliberações e decisões se tornam mais difíceis. Especialmente numa área periférica à pessoa, como a organização dos corpos administrativos, as iluminações obtidas trouxeram estruturas provadas de ordem de grande estabilidade, de tal modo que um estudo da burocracia, como o empreendido por Max Weber, poderia tornar-se um "clássico" da ciência política.

Por outro lado, em áreas que são menos periféricas às pessoas, as iluminações de senso comum tendem a oscilar com os ventos da história. Assim, por exemplo, a atual Constituição [*Grundgesetz*] da República Federal da Alemanha enfraqueceu o poder executivo do presidente da república se comparado com a presidência mais poderosa oferecida pela Constituição de Weimar, porque esta posição mais forte preparou o caminho para a ascensão de Hitler. Ao contrário, a Constituição da Quinta República Francesa fortaleceu a posição do presidente, se comparada com as Constituições da Terceira e Quarta Repúblicas, a fim de evitar crises governamentais frequentes. A representação proporcional é vista desfavoravelmente por alguns cientistas políticos alemães, de novo porque foi um fator na ascensão de Hitler; na América, entretanto, é vista com favor, porque muitas vezes ajudou a quebrar o poder de

uma máquina política no nível municipal. É pouco provável que vejamos alguma vez algo semelhante a um tratado "clássico" ao longo das linhas da obra de Weber sobre burocracia que lide com a presidência ou a representação proporcional, porque cada caso concreto apresenta muitas variáveis históricas para admitir tipificação.

De qualquer modo, as iluminações de senso comum, mesmo as mais provadas e estáveis, não são "proposições" [*Sätze*] que poderiam algum dia provir de "princípios" [*Grundsätze*]. Se queremos ir para além do nível do senso comum, encontramos as iluminações da consciência na ordem pela qual as iluminações de senso comum recebem sua direção. Entretanto, essas últimas iluminações não têm o caráter de generalidade mais alta *vis-à-vis* do senso comum, mas a das afirmações mais baixas que interpretam diretamente a experiência concreta. As iluminações de noese devem seu alto status indisputável não a seu caráter geral, mas ao nível de consciência de participação na hierarquia de níveis do ser. A tensão existencial em direção ao fundamento ordena toda a existência do homem, incluindo sua fundação corpórea. Quando se fazem tentativas de construir iluminações de senso comum, que se relacionam à ordem da existência inteira do homem, como "proposições" de acordo com o modelo das ciências naturais, e sempre que as tentativas são feitas para procurar em seu fundo "princípios" – axiomas putativos que poderiam tomar o lugar da fonte real de ordem –, qualquer tentativa dessa é um assalto na estrutura do reino do ser do homem. Não apenas cada tentativa desse tipo é um sintoma de um distúrbio de existência, mas também uma fonte potencial de desordem social, à medida que pode induzir distúrbios na consciência racional de outras pessoas.

O termo *senso comum*, que acabamos de usar, tem de ser entendido no sentido da Escola Escocesa, especialmente de Thomas Reid. Para Reid, o homem é, no sentido de Cícero, *rationis particeps*, e o senso comum é um tipo compacto de racionalidade. "Há certo grau dele que é necessário para sermos sujeitos da lei e do governo, capazes de gerir nossos

próprios negócios e ser responsáveis por nossa conduta para com os outros: isso é chamado senso comum, porque é comum a todos os homens com quem fazemos negócios, ou chamamos para responder por sua conduta." O senso comum significa o mesmo que "um ramo ou grau de *ratio*" para o qual um nome separado é justificável naquilo "que na maior parte da humanidade nenhum outro grau de razão será encontrado. É esse grau que justifica neles a denominação de criaturas razoáveis". O senso comum, portanto, não conota um lastro de ideais vulgares, nem algum conjunto de *idées reçues*, nem uma "visão de mundo relativamente natural". Ao contrário, é o hábito de julgamento e conduta de um homem formado pela *ratio*; poder-se-ia dizer que é o hábito de um *spoudaios* aristotélico sem a luminosidade do conhecimento que diz respeito à *ratio* como a fonte desse julgamento racional e conduta. O senso comum é um hábito civilizacional que pressupõe experiência noética, sem o homem deste hábito possuir ele mesmo conhecimento diferenciado da noese. O *homo politicus* civilizado não precisa ser filósofo, mas tem de ter senso comum.[23]

A referência ao senso comum quer tornar claro ainda uma vez que, e também por que, não pode haver nenhuma "teoria de política" em termos de proposições fundamentais ou princípios ascendendo por cima das proposições de uma ciência "empírica" da política. Pois a assim chamada *empeiria* da política é o hábito do senso comum que, embora compacto, é formado pela *ratio* como a estrutura [*Sachstruktur*] da consciência. Assim como nós caracterizamos esse hábito como o do *spoudaios* sem a luminosidade da consciência, também poderíamos inverter a afirmação e di-

[23] Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* [Ensaios sobre os poderes intelectuais do homem] (1785) e *Essays on the Active Powers of the Human Mind* [Ensaios sobre os poderes ativos da mente humana] (1788). Para as passagens citadas, cf. *Intellectual Powers*, ensaio 6, capítulo 2, "Of Common Sense" [Do senso comum]; para o contexto, também *Active Powers*, ensaio 3, capítulo 3, "Of the Rational Principles of Actions" [Dos princípios racionais de ações], em *The Works of Thomas Reid* [As obras de Thomas Reid], ed. Hamilton, 8. edição. Edimburgo, 1895.

zer que a *Política* de Aristóteles, uma vez que não lida com o logos da própria consciência, é um estudo de senso comum de situações típicas que surgem na sociedade e na história quando o homem tenta ordenar sua existência inteira. Não sem razão Aristóteles identificou *episteme politike* com a virtude da *phronesis*.

As reflexões acerca da relação íntima entre o senso comum e a política clássica eram para chamar a atenção para os limites do senso comum assim como para sua importância. Quanto à sua importância, o fenômeno do senso comum como um refúgio da *ratio* na crise moderna de ordem dificilmente pode ser superestimado. A filosofia do senso comum surgiu no século XVIII como resistência assim contra o dogmatismo teológico-metafísico como contra o ceticismo – bem a tempo de evitar a destruição pelo dogmatismo ideológico. A filosofia do senso comum não é uma ideologia secundária como as "tradições", mas um resíduo genuíno de noese. A notável força da esfera cultural anglo-americana em resistir às ideologias poderia ser traçada no campo social forte do senso comum, mesmo que, como é sabido, nesta esfera também as ideologias ganhem força, mas ainda não tenham posto em perigo a ordem da *res publica*. Quanto a suas limitações, elas são dadas pela compactação noética do senso comum. Estamos vivendo no tempo de dogmatomaquia ideológica. As ideologias, a despeito de seus descarrilamentos dogmáticos, estão em luta explícita com a ordem da consciência. O senso comum pode ficar sossegado quanto a sua habilidade "de julgar as coisas autoevidentes", mas não pode opor-se às ideologias em seu nível de argumentação diferenciada, já que o senso comum não tem a seu dispor nenhuma noese explícita. O poder notável de resistência do campo social anglo-americano contra as ideologias acima mencionadas não deve obscurecer a igualmente notável esterilidade da luta filosófica contra as ideologias. Então, se o senso comum é um fator pragmático da maior importância para a estabilidade da sociedade ocidental, ainda não é um substituto em nossa situação histórica para uma noese di-

ferenciada. A busca de "princípios" de ciência política, por outro lado, que foi identificada acima como uma fonte potencial de desordem social, parece-me expressar ao mesmo tempo um desejo genuíno de ir para além da inadequação relativa do senso comum e de obter ainda uma vez a luminosidade da consciência noética.

ÍNDICE REMISSIVO

B

C

D

E

G

H

I

J

K

L

M

N

S

T

U

V

W

X

Y

Z

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Voegelin, Eric, 1901-1985
Anamnese: da teoria da história e da política / Eric Voegelin ; introdução David Walsh ; tradução Elpídio Mário Dantas Fonseca. – São Paulo : É Realizações, 2009. – (Coleção Filosofia Atual).

ISBN 978-85-88062-67-2

1. História – Filosofia 2. Política – Filosofia I. Walsh, David. II. Título. III. Série.

09-01019 CDD-901

Índices para catálogo sistemático:
1. História e política : Teoria 901

Este livro foi impresso pela Geográfica Editora para É Realizações, em abril de 2009. Os tipos usados são Minion Condensed e Adobe Garamond Regular. O papel do miolo é chamois bulk dunas 90g, e da capa, curious metallics blue steel 300g.

A edição original deste livro oferece a primeira tradução de todo o texto alemão de *Anamnese* publicado em 1966. A edição inglesa anterior, traduzida por Gerhart Niemeyer, concentrou-se grandemente nas seções de *Anamnese* que lidavam diretamente com a filosofia da consciência de Voegelin. Omitia alguns dos estudos históricos extensos nos quais se baseava a filosofia da consciência. Entretanto, para se entender corretamente a obra de Voegelin, é essencial dar igual peso assim aos aspectos empíricos como aos filosóficos. Esta versão completa de *Anamnese* capta a integridade total de sua visão. É ao mesmo tempo científica, no sentido da fidelidade às demandas da erudição historiográfica, e filosófica, ao explorar a importância dos textos para o significado da existência humana na sociedade e na história.

Anamnese é uma obra central dentro da odisseia intelectual de Voegelin. Único entre os livros de Voegelin, revela um autor olhando para trás e inventariando seu crescimento, em vez de avançar rapidamente, como se costuma fazer, em novas regiões e novos problemas. Esta obra crítica é tanto uma recordação do próprio desenvolvimento de Voegelin, remontando até suas memórias de infância, quanto uma demonstração do método anamnésico aplicado a uma ampla variedade de materiais relembrados.

Escrito para ser mais do que apenas uma coleção de ensaios, *Anamnese* é o volume em que Voegelin desenvolve para si mesmo a reconceituação do que *Ordem e história*, e por definição seu tratamento filosófico central, virá a ser. Ao revisitar sua obra anterior – um desvio dos hábitos eruditos comuns de Voegelin – ele encontrou finalmente a forma literária para o tipo de meditação filosófica empírica que, fazia tempo, absorvera seus esforços.

As partes I e III contêm, respectivamente, reflexões biográficas e meditativas escritas por Voegelin em 1943 e 1965. A parte I minudencia a ruptura pela qual Voegelin recuperou a consciência partindo das teorias da consciência em voga. A parte III começa como uma reconsideração da exegese aristotélica da consciência, e então se expande para novas áreas de consciência que não tinham entrado no conhecimento da filosofia clássica. Entre essas duas seleções meditativas estão oito estudos que demonstram como os fenômenos históricos de ordem deram origem ao tipo de análise que culmina na exploração meditativa da consciência.

ERIC VOEGELIN (1901-1985) foi um dos filosofos mais [illegible] e originais de nosso tempo. [illegible] dou na Universidade de Viena, onde se tornou professor de [illegible] política da Faculdade de Direito. Refugiados do nazismo, ele e sua esposa emigraram para os Estados Unidos em 1938 e tornaram-se cidadãos americanos em 1944. Voegelin passou grande parte de sua carreira na Universidade Estadual da Louisiana, na Universidade de Munique e no Instituto Hoover da Universidade de Stanford. Ao longo de sua vida, publicou vários livros e mais de cem artigos.

DAVID WALSH é Lente de Política na Universidade Católica da América, em Washington, D.C. É autor de *The Growth of the Liberal Soul* [O crescimento da alma liberal] e editor da *História das idéias políticas*, de Eric Voegelin, volume III, *A Idade Média* [illegible] e volume VIII, *A crise e o apocalipse do homem* (todos [illegible] pela University of Missouri Press).

s da "Coleção Filosofia Atual"

tado de Simbólica DE MARIO FERREIRA DOS SANTOS

ler e os Alemães DE ERIC VOEGELIN

lexões Autobiográficas DE ERIC VOEGELIN

e originais de nosso tempo. Nascido em Colônia, Alemanha, estudou na Universidade de Viena, onde se tornou professor de ciência política da Faculdade de Direito. Refugiados do nazismo, ele e sua esposa emigraram para os Estados Unidos em 1938 e tornaram-se cidadãos americanos em 1944. Voegelin passou grande parte de sua carreira na Universidade Estadual da Louisiana, na Universidade de Munique e no Instituto Hoover da Universidade de Stanford. Ao longo de sua vida, publicou varios livros e mais de cem artigos.

DAVID WALSH é Lente de Política na Universidade Católica da América, em Washington, D.C. É autor de *The Growth of the Liberal Soul* [O crescimento da alma liberal] e editor da *História das idéias políticas*, de Eric Voegelin, volume III, *A Idade Média tardia*, e volume VIII, *A crise e o apocalipse do homem* (todos disponíveis pela University of Missouri Press).

Livros da "Coleção Filosofia Atual"

- *Tratado de Simbólica* de Mário Ferreira dos Santos
- *Hitler e os Alemães* de Eric Voegelin
- *Reflexões Autobiográficas* de Eric Voegelin

Anamnese tem uma adequação que funciona em muitos níveis. A obra é tanto uma recordação do próprio desenvolvimento de Voegelin, remontando até suas memórias de infância, quanto uma demonstração do método anamnésico aplicado a uma ampla variedade de materiais relembrados. São inseparáveis as dimensões existencial e histórica. Este é o cerne da filosofia da consciência de Voegelin.